EL PRESENTE PERMANENTE
POR UNA ANTROPOGRAFÍA DE LA VIOLENCIA A PARTIR DEL CASO DE URABÁ, COLOMBIA

SILVIA MONROY ÁLVAREZ

UNIVERSIDAD DEL ROSARIO
EDITORIAL

COLECCIÓN TEXTOS
DE CIENCIAS HUMANAS

El presente permanente
Por una antropografía de la violencia a partir del caso de Urabá, Colombia

Silvia Monroy Álvarez

Diego Monroy Álvarez (trad.)

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

MONROY ÁLVAREZ, S. El presente permanente. Por una antropografía de la violencia a partir del caso de Urabá, Colombia [online]. Translated by Diego Monroy Álvarez. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario, 2013, 291 p. Textos de ciencias humanas collection. ISBN: 978-958-738-343-0. https://doi.org/10.7476/9789585005396.

All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International license.

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença Creative Commons Atribição 4.0.

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia Creative Commons Reconocimento 4.0.

El presente permanente
Por una antropografía de la violencia a partir del caso de Urabá, Colombia

Monroy Álvarez, Silvia
El presente permanente. Por una antropografía de la violencia a partir del caso de Urabá, Colombia / Silvia Monroy Álvarez; traducción al español de Diego Monroy Álvarez —Bogotá: Editorial Universidad del Rosario, Escuela de Ciencias Humanas. 2013.
290 páginas.—(Colección Textos de Ciencias Humanas)

ISBN: 978-958-738-342-3 (Rústico)
ISBN: 978-958-738-343-0 (Digital)

Antropología / Violencia – Urabá (Colombia) / Etnografía / Antropografía / Conflicto armado – Aspectos sociales – Colombia / I. Universidad del Rosario, Escuela de Ciencias Humanas / II. Monroy Álvarez, Diego, traductor / III. Título / IV. Serie.

303.609861 SCDD 20

Catalogación en la fuente – Universidad del Rosario. Biblioteca

amv Marzo 20 de 2013

Hecho el depósito legal que marca el Decreto 460 de 1995

El presente permanente
Por una antropografía de la violencia a partir del caso de Urabá, Colombia

Silvia Monroy Álvarez

Traductor
Diego Monroy Álvarez

Colección Textos de Ciencias Humanas

© 2013 Editorial Universidad del Rosario
© 2013 Universidad del Rosario, Escuela de Ciencias Humanas
© 2013 Silvia Monroy Álvarez
© 2013 Diego Monroy Álvarez, por la traducción

Título original: O presente permanente. Por uma antropografia da violencia a partir do caso de Urabá, Colombia

Editorial Universidad del Rosario
Carrera 7 No. 12B-41, of. 501 Tel: 2970200 Ext. 7724
http://editorial.urosario.edu.co

Primera edición: Bogotá, D.C., abril de 2013

ISBN: 978-958-738-342-3 (Rústico)
ISBN: 978-958-738-343-0 (Digital)

Coordinación editorial: Editorial Universidad del Rosario
Traducción al español: Diego Monroy Álvarez
Corrección de estilo: Ella Suárez
Diagramación: Precolombi EU-David Reyes
Diseño de cubierta: Lucelly Anaconas
Ilustración de portada a partir de: "El olor a pólvora y una gallina" de Odékunlé, 2013, Grabado al linóleo
Impresión: Xpress. Estudio Gráfico y Digital

Todos los derechos reservados. Esta obra no puede ser reproducida sin el permiso previo escrito de la Editorial Universidad del Rosario

Impreso y hecho en Colombia
Printed and made in Colombia

Contenido

Agradecimientos xi

Siglas y acrónimos xxi

Mapa 1. Localización de Urabá 1

Mapa 2. Subregiones de Urabá 2

Mapa 3. Aspectos físicos y territoriales 3

Introducción 5
- Inspiración teórica 6
- Referencias bibliográficas 9
- Antropografía y eventos 11
- Charles Peirce 12
- Los capítulos 14
- Urabá 16
- Interlocutores en campo 19

Gota a gota 23
- Por dentro de la esperanza del Banco 29
- Sobre la pérdida y el tiempo 36
- Del hombre-deuda al hombre-cobro: el estilo de vida del cristiano 43
- La donación y el pago de los muertos 48

Trama interétnica 57
- Evento 1: entre "paisas", "negros" y "chilapos" 60

Evento 2: "corrinche", ¿fiesta o infierno? 69
Diferencias y deferencias 75
Evento 3: la *cordialidad interesada* 81
Epílogo en el almuerzo 91

Ethos guerrero 93
La historia del padre Martín 97
Los uniformes del guerrero 105
Hombres cruzados, hombres de fe 118
El *nosotros transitorio* 124
Epílogo 135

"Zona roja", "tierra caliente" 139
De la tierra al territorio, de la colonización a la conquista 141
Un preámbulo para la reconquista 153
"Zona roja", "tierra caliente" 155
El comienzo del fin: la pacificación 164

Cara a cara con la violencia 181
Nina 187
Mónica 194
Andrea 200

Bibliografía 213

Anexo 1. Presentación de Urabá 225

Anexo 2. Las guerras de Urabá antes de la oficialización de las AUC 239

Anexo 3. De un ejército familiar a una organización civil contrainsurgente 253

Anexo 4. Principales aspectos contemplados en la Ley de Justicia y Paz 263

A Oiá...

Ella, ella es como el aire
Necesario para respirar pero se te escapa
Cuando tú lo abrazas

Ella...

Ella, ella es como el agua
Como el agua para beber
Y es también la causa de esta sed extraña

Ella...

Ella es como el viento
Ella es del mismo material del que son mis sueños
Pero yo, yo no me despierto no...

"Ella". Compositor: Iván Benavides para el álbum *La tierra del olvido* (Carlos Vives, Polygram, 1995)

Agradecimientos

Por tratarse de un libro fruto de la tesis de doctorado en Antropología *O presente permanente. Por uma antropografia da violência a partir do caso de Urabá, Colômbia,* defendida el 11 de abril de 2012 en el Departamento de Antropología de la Universidade de Brasília (UnB), opto por mantener los mismos agradecimientos, salvo algunos que aparecen en la parte final, y corresponden al periodo de preparación de esta publicación.

Agradecer es un ejercicio existencial. Es recordar de otra forma. Imagino que es parecido a componer una canción. Hacer la retrospectiva de cinco años intensos de mi vida en algunas páginas, cuando las palabras se han resecado, es un desafío más. Todas las personas que voy a nombrar, y aquellas que por ventura haya olvidado, han construido conmigo esta tesis y me han construido como la persona que soy hoy en día. Urabá me transformó, transformó mi forma de ver la vida y transformó mi vida; desencadenó procesos internos fuertes y complejos que me depararon con los límites de la humanidad y del mundo que yo reconocía hasta entonces. Mis tránsitos de la efervescencia de Urabá, de la paradójica Colombia, a la calma y sosiego de una Brasília existencial me permitieron sentir la vida como ella es, sin la pretensión de calificarla. Otras fuerzas vinieron al rescate cuando las incógnitas creadas, los dilemas de ser colombiana, las consecuencias de mi curiosidad y el desgaste vital parecían agotar mi inspiración. Fue un tiempo de cambios profundos; un tiempo para expresar, danzar, desahogar con la risa y el llanto. Luego solo restó, y todo lo llenó, la iniciación. Y el amor ha prevalecido.

Por no encontrar otra fórmula para hacerlo, el orden de aparición en esta historia de cinco años es la opción que vislumbro en este momento como la menos excluyente, para traer a todos y todas a quienes quisiera reunir ahora para, simplemente, agradecer. Mis padres, Germán y Flor Alba, y mis hermanos, Germán y Diego, están desde el comienzo de esta jornada. Ellos me han acompañado en todos los instantes, sin que la distancia haya empañado su presencia, siempre tan viva. Han tenido la apertura suficiente para entender mis cambios y mi afición por

los caminos difíciles. El amor que ellos me profesan lo siento cada vez más fuerte y el mío también crece y se fortalece. Sin ellos, sin su apoyo en todos los frentes, la finalización del doctorado hubiera sido imposible. Agradezco en especial a mi hermano Diego, talentoso "parcero" y excelente ayudante. La digitalización de la mayor parte de la información bibliográfica y de los diarios fue realizada por él luego del cierre del trabajo de campo, a mediados de 2010. Él se encargó de la diagramación de la tesis y del diseño de la presentación frente al jurado. Su visita a Brasília fue el tiempo para disfrutar de nuestra conexión, amor y complicidad de hermanos.

Agradezco a Luis Cayón, con quien comencé este viaje a Brasil que aún no termina, un viaje dentro de la propia antropología. Su apoyo ha sido permanente y su confianza en mis capacidades es un estímulo, tan importante como lo fue nuestra historia y como sigue siendo nuestro diálogo y amistad. Él, además, tiene el registro de lo que fui y de una parte de lo que soy.

A Aída Gálvez, lealtad la define y generosidad es su postura, como profesora, como antropóloga, como amiga, como mujer. No habría mejor estación para alguien en tránsito que su casa. En su compañía todo puede ocurrir, "revueltos" y "combinados", perros y gatos. La diversión es condición primordial de la vida, ella lo sabe. Siempre me sentí en la libertad de decir lo que hago y hacer lo que siento, sin censura previa o posterior. Le debo también haberme abierto el sendero para hacer la investigación en Urabá.

A Jacobo Zuluaga, mi amigo por visión, perspectiva y afecto; mi hermano, por la integridad y coherencia que exigimos del mundo. El mejor compañero en el empeño de comprender Antioquia y sus laberintos. Conversaciones, paseos, películas y lecturas, eventos que hemos hecho juntos, han sido reveladores para mí. Jacobo contribuyó a darle sentido a mi vida en la Universidad de Antioquia y en Medellín. Su presencia es constante en el día a día.

A Eudes Toncel. Hicimos un pacto hace años sin hacerlo y sin saberlo. Él siempre inyecta vitalidad a mis días, a mis noches y a mis sueños, aun cuando pasen años sin verlo. Hemos bailado, reído, hablado, horas interminables... frente al mar, frente a una pared, frente a una pantalla. La piel nos ha definido, no por la piel en sí, sino por la singular condición de nuestra desnudez vital y de nuestra voraz curiosidad.

A Anna Lúcia Cunha, mi mejor amiga en Brasil. No he experimentado una generosidad más dulce que la suya. He sentido su protección y amor a lo largo de los años y en los momentos más difíciles de este doctorado. Su inteligencia, sensibilidad, integridad y noción de mundo la hacen una mujer extraordinaria. No he conocido en Brasil alguien que entienda con tanta profundidad el hecho de ser ex-

tranjera y la condición de nuestro femenino en los terrenos que hemos pisado, juntas o separadas. Mi agradecimiento es extensivo a Guilherme, quien me ha acogido con cariño y paciencia, y a Inácia y Murilo, los padres de Anna, que me brindaron un lugar para vivir durante los últimos meses de escritura de la tesis.

A Mariza Peirano, mi orientadora, quién permitió crear una relación de orientación tranquila y llevadera, con lecciones inmensas para una antropóloga en formación como yo. Su preocupación por cada uno de mis pasos, su disposición, su capacidad de tranquilizarme y de llamar la atención cuando el rumbo parecía perderse son algunas de sus contribuciones invaluables. Ella permitió que yo encontrará la libertad en la escritura, a pesar de estar escribiendo en otra lengua y de haber demorado tanto en hallarme. Le tengo una inmensa gratitud por su escucha atenta, por la puntualidad, por su sentido de la responsabilidad, por las sugerencias, por su método de trabajo y por respetar los procesos paralelos a la escritura de la tesis.

A mis hermanas de "república", Karen y Tica. No vivimos más juntas; cada una tomó caminos diferentes, pero sabemos que nuestra convivencia fue fundamental para cada uno de los proyectos individuales, vinculados por diversas razones a la UnB. Crecimos juntas, de eso no hay duda; la senda de la adultez fue marcada por nuestra convivencia y por el compartir diario de nuestras historias, las simples y las densas.

A Patricia Londoño, por el bagaje de mundo que trae al mío. Por su libertad y valentía, ejercidas en Antioquia, con las dificultades que eso implica, aun más siendo antioqueña. Nuestra amistad se fortaleció en sus dos visitas a Brasil. São Paulo está marcado por nuestro paso y por la estela de posibilidades que una conversación con ella deja. Sus consejos durante su visita a Brasilia fueron fundamentales, así como el hecho de haber entendido mi momento, con carcajadas compartidas.

A mis colegas y amigos de la UnB, por los instantes vividos, por lo que estar juntos en el mismo barco nos dejó a todos. Por la inspiración que ellos traen en el contexto de las clases, o fuera de ellas, cuando el diálogo sigue o cuando se está en la búsqueda de la diversión y de la amnesia. Agradezco con cariño a Sônia, Carlos Alexandre y Elena. También le tengo gratitud a Sol, Martina, Aina, André, Thiago, Antônio y "Goiás".

A Mari Porto, "*a fadinha da biblioteca*", por la gentil compañía, por las charlas y las *caronas*.

Agradezco también a Rosa Cordeiro, Adriana Sacramento y Cristiane Costa Romão, por la disposición, la ayuda y el cariño recibidos en la Secretaría del Departamento de Antropología de la UnB.

A Darío Barberena, interlocutor único, sobre todo cuando el asunto es Colombia. Sus palabras aparecen consignadas en esta tesis como referencias fundamentales. Le agradezco por nuestras largas conversaciones en Bogotá, en las cuales siempre brilló su ironía vibrante de analista político nato y su sensibilidad, principalmente en el trato con los jóvenes. Fue él quien logró acompañar mis dilemas de la vivencia en Urabá, sin que tal vez él lo sepa, y por eso sentí que nuestra conexión impidió que saltara a un abismo.

A Miguel Henriques, a quien conocí en el ardiente trópico al final del primer año de doctorado. Nuestro contacto ha sido frecuente, a pesar de nuestras respectivas inconstancias y vivencias. Tenemos una amistad y una empatía virtual que han permitido un intercambio literario estimulante, además de compartir la conciencia de los lados claros y oscuros, y de los rincones calientes y fríos, de Colombia.

A Bruno Fonseca, quien me acompañó hasta la mitad de este viaje. Nuestra historia fue el preámbulo de las transformaciones más profundas de este periodo de crecimiento. Siempre logró tranquilizar mi corazón impetuoso con su sensibilidad y sé que *torceu* por mí, admirando mi capacidad de lucha aún en la silenciosa distancia.

A Lurdes Duque, mi médica, por propiciar curas internas profundas. Por sus cuidados en Bogotá y por su dedicación al tratamiento que iniciamos, desafiando el presupuesto de que la presencia física del paciente es imprescindible.

A Erika Diettes, con quien comparto la curiosidad por las experiencias vinculadas al dolor y a la muerte, al igual que ciertos aspectos de la forma de sentir. La conocí cuando yo realizaba una temporada precampo, y a partir de ese momento, nuestras conversaciones, al igual que su obra, han sido una de mis principales inspiraciones.

A Julia Álvarez, por haberme hospedado en su casa durante las primeras semanas en Apartadó y por darme las primeras coordenadas para moverme en Urabá. Algunas de las personas con las cuales ella me vinculó fueron fundamentales durante el trabajo de campo. Teodora, por ejemplo, fue mi primera gran interlocutora; amiga excepcional, una chocoana con toda la vivencia de Urabá marcada en la piel y con una de las culinarias más excelsas que haya probado.

A Hibeth y toda su familia, hermanas, hermanos, sobrinos y sobrinas. Esa casa de puertas abiertas se constituyó en toda una *minima etnographica* para mí. Siempre sentí sincera la preocupación de ellos por mi vida y por mi integridad. Agradezco con mucho cariño a Alfredo; su "chocoanidad" y su inconformidad, que delata una posición crítica frente a todo, fueron elementos clave de conversaciones agradables y estimulantes. A Claudia Moya y a todas las "pelaas" y "pelaos" involucrados en la

realización de la "película". Participar en la consecución de esa tarea de colegio fue una inmersión no solo en las expectativas de vida de los jóvenes de Apartadó, sino en la propia conformación humana de Urabá.

Al pastor Manuel E. Ch., por nuestra amistad. Desarrollamos un vínculo muy fuerte en medio de cuestionamientos no siempre pacíficos, de parte y parte. Queda en el recuerdo la risa provocada por nuestros respectivos extremismos y por el reconteo de experiencias de vida tan dispares como las nuestras.

Al padre Juvenal Mulcué, compañero de viaje por las selvas chocoanas y por los montes de Urabá. Solo un nasa podría haberme llevado a lugares que otras personas no se arriesgarían a ir conmigo. Amigo solidario, sencillo y divertido. Le agradezco por haberme integrado a actividades de la Pastoral Social e Indígena de la Diócesis de Apartadó.

A las Hermanas de San Juan Evangelista por permitirme hacer el voluntariado en el Banco de la Esperanza, sin el cual no hubiera podido construir la tesis alrededor de inquietudes que ahora están plasmadas en el papel. Agradezco especialmente a la hermana Teresa Rubio, una mujer que renunciaría a todo para que los otros puedan ser. Su vocación, sellada por una sensibilidad crítica y un sentido de justicia depurado, me permitieron tener un contrapunto en Urabá. A la hermana Hilda, por su dulzura y amor hacia las mujeres del barrio Obrero. A las hermanas Yocasta y Libérgica, por su solidaridad y apoyo, por la comida y los merengues dominicanos que aliviaron el cansancio de la jornada y por toda su capacidad de entrega.

A todas y todos los beneficiarios del Banco de la Esperanza que abrieron las puertas de sus casas, dedicando tiempo a las visitas, y se dispusieron, en la mayoría de casos, a diálogos cargados de vivencias fuertes e insospechadas.

A doña María R., una mujer valiente, una madre excepcional y generosa. Su talante político, su discurso estructurado y su capacidad crítica fueron fundamentales para comprender meandros de la intersección Córdoba-Urabá, entre otras cosas. Su casa siempre estuvo a mi disposición con almuerzos inolvidables. Mi agradecimiento es extensivo a sus hijas, Dayana y Lizeth.

A Lizeth, mi gran amiga en Urabá. Interlocutora esencial, amiga leal y generosa. Su juventud, su alegría, su astucia, su capacidad de liderazgo y su humildad son uno de los mejores legados del campo, plasmados en nuestra amistad, ahora virtual. Nuestros recorridos en moto por Urabá son recuerdos que remiten a la efervescencia de aquel lugar.

Mi gratitud a Neil Quejada Mena, ekobio, amigo y colega. El catolicismo gris de mi infancia fue pintado de colores gracias a su apostolado en Urabá y a toda su

fuerza negra. Agradezco sus diálogos inteligentes y sus acciones desafiadoras, fundados en el presupuesto de la fraternidad, pero siempre trayendo la luz del mundo ribereño a mi comprensión un poco lejana. La felicidad se resume en momentos, eso lo comprendí a su lado. Neil creó el espacio para que diera clases de portugués a jóvenes y adultos congregados en la parroquia San Martín de Porres en Carepa (Antioquia). A todos ellos les agradezco inmensamente. Comienzo por las niñas, las princesas de Urabá: Karen, Angie, Wendy y Carol. Al grupo de adultos y toda su descendencia: Renato, Diana, Mónica, Javier, Yuly y don Álvaro. Y también le doy gracias a otros jóvenes del grupo: Clever, Camilo, Jennifer y Elkin. Y a todos los niños, niñas, jóvenes y adultos que hicieron alguna escala en aquella estación.

A las mujeres de Asomupaz (Portadoras de Paz) en Turbo, por la invitación a participar en algunas de sus actividades. Por los momentos compartidos, por el intercambio de experiencias, sentimientos y lágrimas. Por aclarar mi visión al ser escuchada y al oírlas, por supuesto. Toda mi gratitud, admiración y cariño para Rocío, Dolly y Cenith.

A las mujeres que participan en los proyectos de la Fundación Compartir y me permitieron establecer espacios fecundos de diálogo. A los funcionarios y directivos de la institución que respondieron algunas de mis inquietudes durante el tiempo que estuve en Apartadó.

A las asociaciones locales que trabajan en pro de la restitución de tierras en Urabá. Agradezco el tiempo que me dedicaron en medio de la tensión y de los peligros de su lucha, cuyos efectos hacen que sus nombres se escondan en estos agradecimientos.

A doña Oliva, Yamile, Diana y Yirey Vanessa, por su amabilidad y amistad durante el tiempo que viví en aquella casa de personas en tránsito en Apartadó. Cada una me mostró lados diferentes de la relación con Urabá y formas distintas de ejercer la feminidad.

A Robinson R. le tengo una enorme gratitud por todo lo vivido y por todo lo que su compañía contribuyó para entender a quien, como él, creció en Urabá y tuvo su juventud marcada por los sangrientos años noventa. El cuestionamiento constante que su sola presencia trajo a mi vida es invaluable y lo sigue siendo en la reconstrucción de mis bases.

A Ángela S. y Carmenza A., mujeres de una inteligencia fuera de lo común; de una capacidad de lucha y resistencia como pocas he visto. Las conocí en la mitad de la temporada de campo, pero sin ellas no hubiera conseguido llegar al punto que llegué. A Ángela, su valentía, su conciencia y su sensibilidad. A Carmenza, su

sentido de libertad, su coherencia, su astucia y su autonomía política. A las dos les agradezco por nuestra amistad.

A sor Stella, por compartir con generosidad su historia de vida, que desafía los límites de la vida misma. Por su dulzura, consideración y por la sensibilidad e intuición que la hacen un ser fascinante.

A Miriam, Rodrigo y Pablo, quienes reivindican en las selvas del Darién una forma de vida basada en la imaginación, la creatividad, la coherencia y la responsabilidad. Ir a San Pacho siempre ha sido un sueño y una posibilidad. Gracias por brindarme esos días de descanso en el domo.

A "Chiqui" Arredondo, por un viaje eufórico entre Capurganá y Sapzurro, el mismo que él continuó hasta su partida de este mundo en 2011. Quedan sus documentales con ansias de luz.

A Didier, Albeiro, Milton y John Alexander, por permitirme entrar en fragmentos de sus vidas. Por la amabilidad, por el tiempo, por la sinceridad y por la dedicación en nuestros encuentros. Agradezco también, en esos mismos términos, a Javier en Arboletes y a Rafa, a quien conocí en San Pedro de Urabá y fue una maravillosa estación en el camino.

A las personas vinculadas a la Brigada XVII del Ejército, que venciendo, por lo menos transitoriamente muchos de sus preconceptos, decidieron conversar conmigo en varias ocasiones, trayendo otros puntos de vista a las cuestiones propuestas.

A los miembros de las acciones comunales de Apartadó y Turbo, que voluntariamente aceptaron abrir espacios para exponerles mis inquietudes y así establecer diálogos enriquecedores con algunos de ellos. En ese sentido, agradezco la disposición de Mauricio Caro y Jairo Suárez, miembros de la administración municipal de Apartadó en ese entonces. Agradezco también por el diálogo tardío a algunas personas vinculadas a Sintrainagro en Apartadó.

A todas las personas de Urabá que no nombré, pero cuyas vivencias, compartidas en diferentes proporciones conmigo, han sido el estímulo para crear desde la antropología.

A Waldemir Rosa, por haberme invitado a un amalá de Xangô años atrás. Los orixás me tendieron la trampa, él me llevó. Me atraparon y yo me dejé llevar. Más que un bello comienzo. A ellos los días, la inspiración, la luz y el movimiento.

A *pai* Joel, porque nuestro vínculo trasciende tantas condiciones y condicionamientos del mundo material. Nuestro encuentro entra en otro registro y, aunque voluntario, es vitalicio. Le estoy agradecida por los cuidados durante todo este proceso. Por curarme, por quererme, por iniciarme, por enseñarme, por entenderme.

A *pai* Gilmar, por todo el afecto que he recibido de él y por nuestro vínculo tan fuerte. Sus llamadas siempre son oportunas. Le agradezco por su atenta y divertida escucha y conversación. Por el ánimo sin tregua, por toda la dedicación a los orixás y a todos los que hacemos parte del *terreiro* en nuestras respectivas etapas.

A Lufã Walé (Claudinho), por la proximidad y confianza que construimos. Por su constante y sincera preocupación por mi vida y por mi felicidad. Por "criarme" con tanto cariño.

En general, agradezco a todos los *pais*, *mães*, *irmãos* e *irmãs* del *Ilè Axè Eiyelé Ogê*.

A las colegas de la "república" constituida a mi regreso del campo, Patrícia y Vanessa, por una convivencia sin sobresaltos. A Olavo Souza Filho, porque ayudó a abrir puertas.

A Biviany Rojas, mi más nueva y querida amiga. Nos reconocimos después de una década en Brasil y no en Colombia. Brasilia nos filtró y el encuentro ha traído buenos momentos, mensajes que enderezan el rumbo, compañía de las más agradables, ayuda en etapas fundamentales, conciencia de semejanzas de vida y de actitud, y mucho cariño. La generosidad de esa célula también se debe a Raúl, un gran hombre, y a Camila y a Gabriela, que me hacen feliz al verlas siendo niñas felices.

A Aminthas, un encuentro mágico con un ser poco común. La historia más rápida de todos mis tiempos y de otros tiempos de los cuales tengo algo de conciencia. Mi compañero durante el complejo último año. Su mirada suele traer la calma del mar en calma, su presencia puede ser un baño de tranquilidad y su valentía "bahiana" lo acompaña en la constante reconstrucción de sí mismo. Él ha traído nuevos significados, nuevas formas de sentir, nuevas formas de ver el mundo, nuevos desafíos. Mi gratitud es extensiva a sus padres, Aldemir y Dercy, y a "Tilinha".

A Joaquim, por las clases de español: un espacio para reír, para permitirme ser niña de nuevo, para olvidar ciertos pesos, para sentir otras formas de cariño y de solidaridad. Ha sido el tiempo para crear una amistad.

A Fernanda Lima, por la realización de los mapas.

Agradezco a la CAPES y al CNPq, por el apoyo financiero durante la realización del doctorado por medio de una beca de estudios.

A los miembros del jurado, Alcida Ramos, Wilson Trajano, Patrice Schuch, Brígida Renoldi y Christine A. Chaves, por la lectura de mi trabajo, por el diálogo y por los comentarios que van a darle otra dimensión a lo que está escrito y, probablemente, a lo que fue vivido.

***

Ya en Colombia, durante la fase de traducción, revisión y preparación para la publicación, le agradezco a mi dos veces hermano y traductor, Diego Monroy. Amor incondicional. A mis padres, por la ayuda, amor y solidaridad en todos los momentos de mi vida, acá o allá. A mi sobrinito, Emilio Isaac, porque su llegada nos ha inspirado a todos.

A la Editorial de la Universidad del Rosario, por el interés en la publicación; especialmente a Juan Felipe Córdoba, por su empeño en este proyecto, por definir prontamente un cronograma de actividades, por su disposición y por su innegable competencia.

A Delvi Gómez, por su amistad, por ofrecer su casa sin reparos en uno de mis tantos tránsitos y por abrir su corazón generoso para la alegría de nuestros reencuentros. Su corazón es un puerto donde intercambiamos los años de historias acumuladas y de vida vivida.

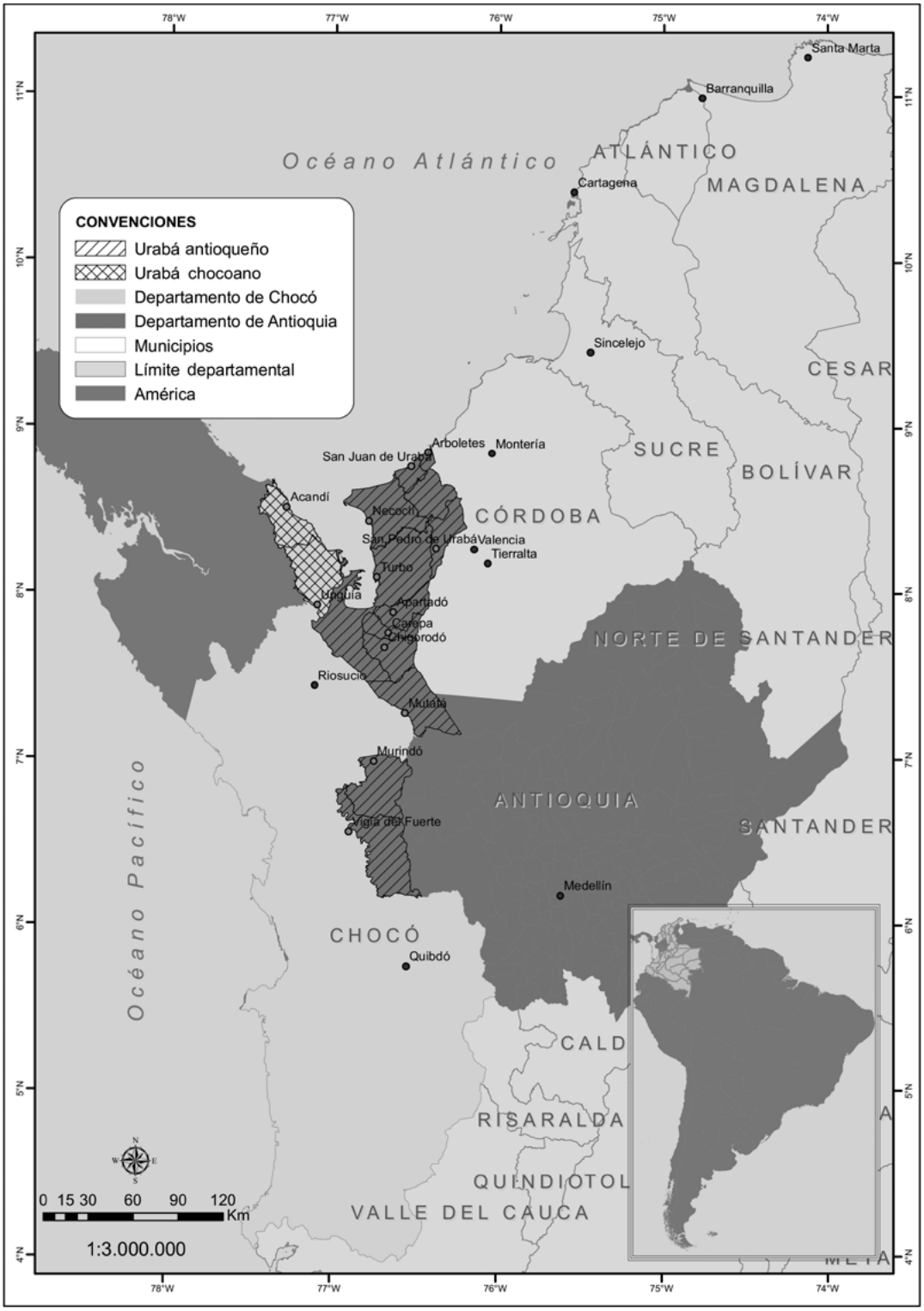
A Fabián Castaño. Mi regreso a Colombia me reservaba esa sorpresa. Le agradezco por su comprensión y paciencia, por ser un punto de equilibrio en los días, en las horas, en que la tranquilidad renovada se me escapa. Por permitirme ser quien soy hasta en el delirio, porque la astucia y la dulzura, la inteligencia, la intuición y la suavidad se combinan en él en una medida que no podría ser más precisa. Por eso, nuestra relación ha transitado entre el fuego, la contemplación y la ternura.

Siglas y acrónimos

ACCU: Autodefensas Campesinas de Córdoba y Urabá
Anapo: Alianza Nacional Popular
ANTA: Asociación Nacional de Trabajadores Agrarios
ANUC: Asociación Nacional de Usuarios Campesinos
AUC: Autodefensas Unidas de Colombia
Bacrim: bandas criminales
Banacol: Bananeros de Colombia
BEC-AC: Bloque Élmer Cárdenas-Autodefensas Campesinas
Cinep: Centro de Investigación y Educación Popular
CNRR: Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación
Convivir: Cooperativa Privada de Seguridad
CRS: Corriente de Renovación Socialista
DAS: Departamento Administrativo de Seguridad
DEA: Drug Enforcement Administration
ELN: Ejército de Liberación Nacional
EPL: Ejército Popular de Liberación
ERC: Ejército Revolucionario de Colombia
FARC: Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia
FAL: Fuerza Armada de Liberación
ICANH: Instituto Colombiano de Antropología e Historia
Incora: Instituto Colombiano de Reforma Agraria
Juco: Juventud Comunista Colombiana
MOEC: Movimiento Estudiantil Campesino
MRL: Movimiento Revolucionario Liberal
OEA: Organización de Estados Americanos
Oxfam: Oxford Committee for Famine Relief
PASO: Proyecto de Alternatividad Social
Proban: Promotora de Banano

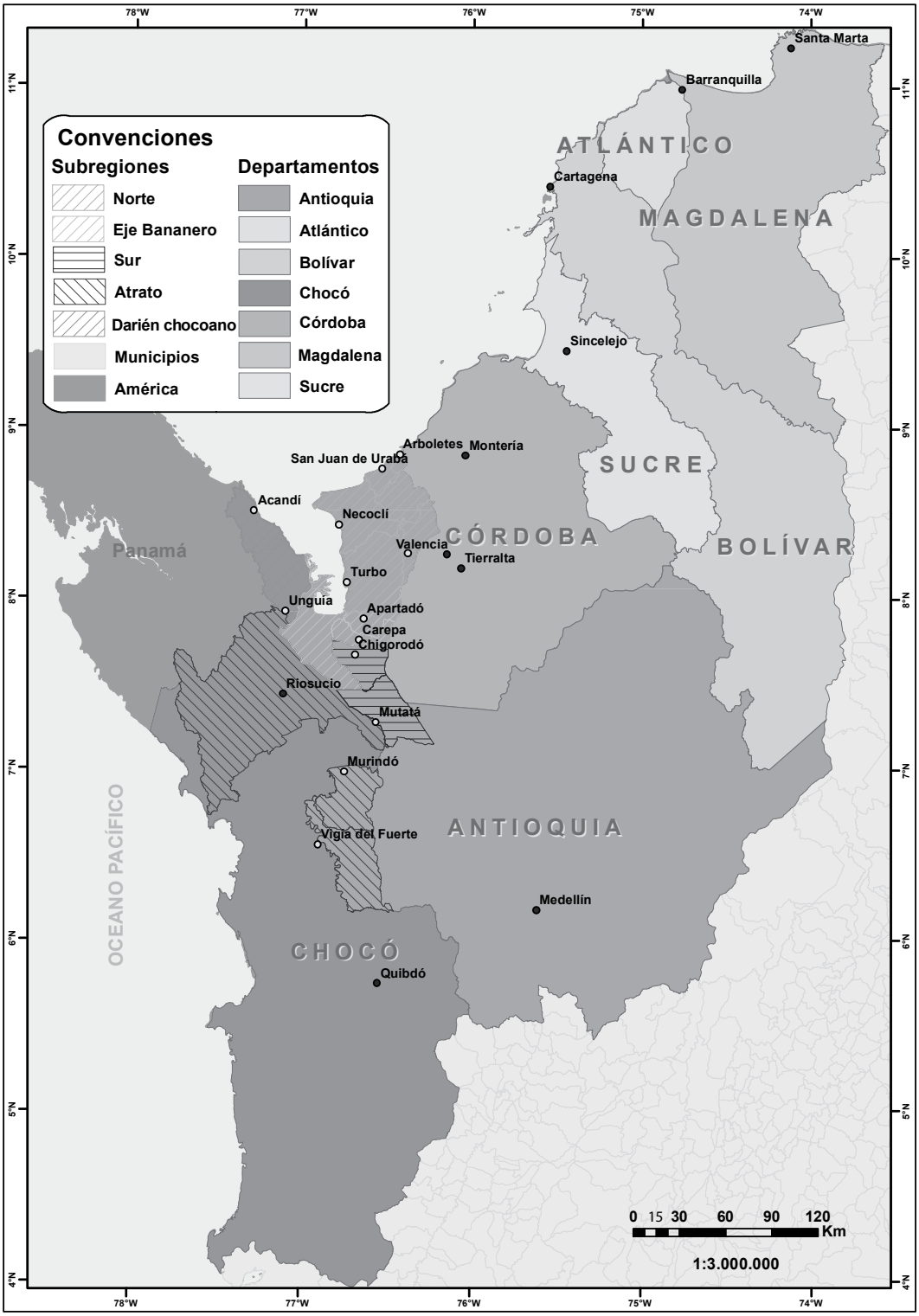
Sena: Servicio Nacional de Aprendizaje
Sijin: Seccional de Policía Judicial e Investigación
Sintrainagro: Sindicato Nacional de Trabajadores de la Industria Agropecuaria
Sintagro: Sindicato de Trabajadores Agrícolas de Antioquia
Sintrabanano: Sindicato de Trabajadores Bananeros
Uniban: Unión de Bananeros de Urabá
UNIR: Unión Nacional Revolucionaria

Mapa 1. Localización de Urabá



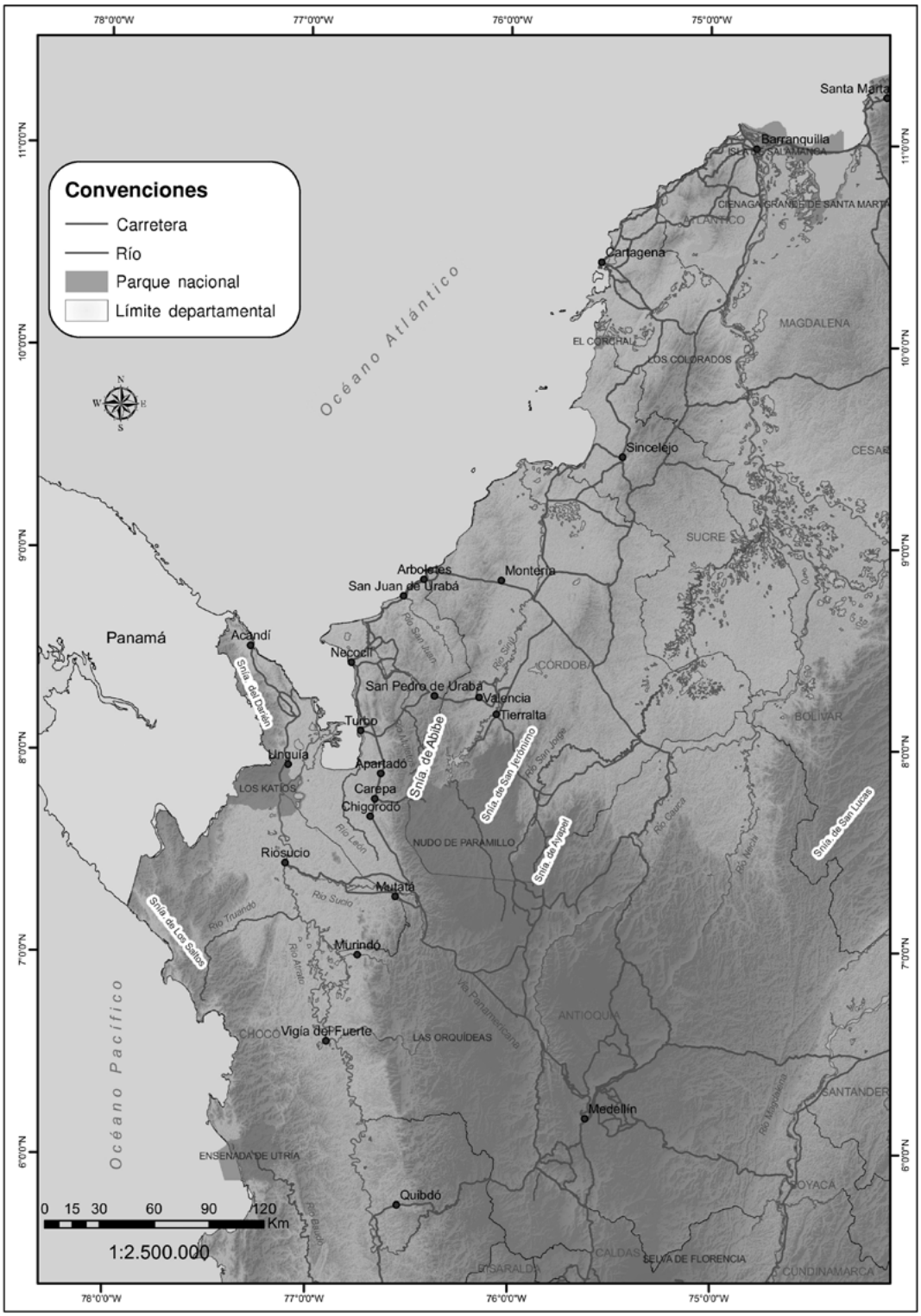
Escala = 1: 3.000.000. **Base cartográfica utilizada** = América do Sul: Página do Grupo Retis - UFRJ http://www.igeo.ufrj.br/fronteiras/sig/tiki-list_file_gallery.php?galleryId=1. Límite Departamental - 1: 500.000 - SIGOT - IGAC http://sigotn.igac.gov.co/sigotn/default.aspx. **Fecha de consulta** = 05/01/2012. **Fecha de elaboración** = 01/02/2012. **Elaborado por**: Fernanda Lima.

Mapa 2. Subregiones de Urabá



Escala = 1:3.000.000. **Base cartográfica utilizada** = América do Sul: Página do Grupo Retis - UFRJ http://www.igeo.ufrj.br/fronteiras/sig/tiki-list_file_gallery.php?galleryId=1. Límite Departamental, Municipios, Sitios - 1:500.000 - SIGOT - IGAC http://sigotn.igac.gov.co/sigotn/default.aspx. **Fecha de consulta** = 05/01/2012. **Fecha de elaboración** = 01/02/2012. **Elaborado por**: Fernanda Lima.

Mapa 3. Aspectos físicos y territoriales



Escala = 1: 2.500.000. **Base cartográfica utilizada** = América do Sul: Página do Grupo Retis - UFRJ http://www.igeo.ufrj.br/fronteiras/sig/tiki-list_file_gallery.php?galleryId=1. Límite Departamental, sitios, vías, ríos, drenajes y cuerpos de agua - 1:500.000 - SIGOT - IGAC http://sigotn.igac.gov.co/sigotn/default.aspx. Imagem de Satélite ASTER GDEM - http://asterweb.jpl.nasa.gov/gdem.asp. **Fecha de consulta** = 05/01/2012. **Fecha de elaboración** = 01/02/2012. **Elaborado por**= Fernanda Lima.

Introducción

Durante la primera semana de 2012, en Brasilia, me dedicaba a la ardua tarea de editar el manuscrito de la tesis; al mismo tiempo, contenía mis ganas de leer las versiones virtuales de los periódicos de Colombia para no agregarle más elementos a la narrativa, lo que podría no tener fin. Sin embargo, una noticia captó mi atención. Me quité la venda que voluntariamente me había puesto en los ojos. La noticia era que el Caribe colombiano había sido paralizado durante veinticuatro horas debido a un paro armado, convocado por Los Urabeños, una banda criminal (Bacrim) descendiente de las estructuras armadas que adoptaron, en gran medida, el legado de las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC) posterior a su desmovilización (*Semana*, 2012a, 2012b y 2012c).

En la noche del miércoles, 4 de enero de 2012, se distribuyeron pasquines en más de cinco departamentos del norte del país. El comunicado ordenaba el cese de actividades, hasta la medianoche, a comerciantes —incluso vendedores ambulantes— y empresarios de transporte. Tal cese era una retaliación por la muerte, a manos de la Policía, del jefe militar, de finanzas y de narcotráfico de Los Urabeños, Juan de Dios Úsuga. Él había sido guerrillero del Ejército Popular de Liberación (EPL) en la década de los ochenta, y en los años noventa había pertenecido a las AUC. Esto antes de convertirse, en los últimos cinco años, en una de las figuras más importantes de las Bacrim, como Los Urabeños, las cuales controlan, hoy en día, las rutas que comunican, a lo largo y ancho del país, plantíos de coca, laboratorios de producción y puertos de embarque de cocaína.

El territorio de Urabá fue uno de los escenarios de la vida de aquel hombre, cuyo asesinato convirtió, por un día, ciudades y poblaciones del Caribe colombiano en ciudades fantasma. De esa manera, Urabá —el epicentro de mi investigación— era, nuevamente, la raíz de una paralización armada, como ocurrió en diferentes episodios durante las últimas tres décadas, por iniciativa de guerrillas, sindicatos, grupos paramilitares y grupos armados al servicio del narcotráfico —ese orden corresponde a la secuencia cronológica de los grupos protagonistas desde finales de

los años sesenta (véanse anexos 2 y 3)—. Los periódicos anunciaban, no obstante, que ese "paro armado" se dio sin que se disparara un solo tiro. Según los artículos, el poder del miedo, construido a lo largo de las décadas, sería la razón detrás de esa eficacia que todavía sorprende en 2012, cuando se supone que el Estado —encarnado en sus Fuerzas Armadas— casi ha exterminado a las guerrillas sobrevivientes de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) y del Ejército de Liberación Nacional (ELN).

Además, se cree que el Estado retomó el poder en las regiones dominadas durante más de una década por los grupos paramilitares que se desmovilizaron entre 2004 y 2006. Los periódicos concluían que el miedo dentro de las poblaciones era la "estructura" más difícil de desmantelar. Ese miedo es, ciertamente, uno de los efectos del sometimiento prolongado a la violencia, en tanto que la historia de Colombia, como república independiente, se caracteriza por no haber vivido periodos de cese al fuego significativos a lo largo de doscientos años. Los colombianos transitan entre guerras y, por ello, el hecho de ser simultáneamente "sobreviviente" y "guerrero" todavía es un fundamento de la identidad nacional y de la "nación" colombiana. He ahí una de las paradojas que vivo como colombiana.

En todo caso, esta no es una tesis sobre la violencia en Colombia. Es un texto que habla acerca de la violencia y sobre algunos de sus efectos, que también son sus causas. Se trata de una compilación de ensayos, en los cuales busco revelar algunos efectos de la violencia. Entre ellos, la orientación hacia lo que llamó *presente permanente* tiene un significado central en mi relato, relacionado con una propensión, tendencia, inclinación o predisposición para vivir la vida en su actualidad. Esta orientación, en principio temporal, pero también cosmológica y englobadora, permea y dirige la mayoría de los aspectos de la vida de las personas en Urabá. Ellos no se vuelven hacia el pasado histórico, tampoco hacia un futuro anticipado, organizado y dirigido, sino que se fijan en las posibilidades y en las desesperanzas del presente. El *presente permanente* es una idea que emergerá recurrentemente a lo largo de los capítulos de la obra, pero que fue forjada en el proceso de análisis y redacción: inicialmente una simple sospecha en relación con los intercambios, préstamos y cobros, fue ganando espacio y adquiriendo fuerza como idea a medida que otros temas eran discutidos.

Inspiración teórica

Cuento con un interlocutor central en la tesis, el antropólogo E. Valentine Daniel, autor de varios trabajos sobre violencia, entre los cuales destaco *Charred Lullabies*

(1996). Es de Daniel de quien tomo prestado el término *antropografía*. Hablar de antropografía significa no circunscribir la violencia a un determinado lugar o grupo de personas, es decir, no hablar de la violencia en Colombia, ni de la violencia de Urabá, ni de la violencia de los paramilitares. Empleo el término antropografía como una forma de construir una narrativa a partir del *anthropos* (y no del *ethnos*), puesto que, por esa vía, la propia etnografía puede volverse universalizable. Según Daniel (1996), la antropografía habla acerca de la condición humana, no de la naturaleza humana, premisa que permite observar cómo la violencia surge y se reproduce en un plano cosmológico, es decir, cuando la violencia es una matriz de las relaciones sociales.

Uno de los propósitos de la antropografía es "deslocalizar" la etnografía y permitir la relocalización del propio investigador que tiene vínculos sociales, ideológicos y afectivos previos a la experiencia de investigación, tanto con los lugares como con las personas que configuran sus respectivos espacios de habla. Además, la antropografía, vista específicamente como estrategia de investigación, evita aquella tendencia que el autor denuncia como "pornografía de la violencia", cuyo germen está presente en muchos trabajos producidos sobre el "conflicto armado en Colombia", en mi caso, o sobre la "violencia étnica en Sri Lanka", en el caso de Daniel. Ese germen al que me refiero, y que ambos pretendemos evitar, está relacionado con la exaltación de los episodios de violencia exacerbada, narrados la mayoría de veces en orden cronológico, y con la preocupación por el número de masacres, combates, homicidios y explosiones que miden la intensidad del conflicto por época y por región. Dado lo anterior, la narrativa que desarrollo aquí va *in crescendo*, es decir, la proximidad de la experiencia del horror se va construyendo gradualmente, sin ser postergada, hasta llegar al último capítulo. Evito, por lo tanto, hablar de estadísticas, que suelen usarse para superar ciertas limitaciones atribuidas —con justa razón o no— a la descripción y a la propia escritura etnográfica. Precisamente por esta razón algunas estadísticas e información, rotulada frecuentemente como "contexto", aparecen consignadas en anexos.

Los estudios sobre la violencia en Colombia han permitido la aparición de los "violentólogos", término que alude a los investigadores especialistas en esta área. Este campo de estudio surgió para documentar el periodo entre 1946 y 1966, conocido como La Violencia, es decir, el conflicto armado generado por la disputa entre los partidos Liberal y Conservador. Con los volúmenes de *La violencia en Colombia* (Guzmán *et al.* 1962) se inauguraba la "nueva literatura" sobre el tema, con énfasis en la descripción y con la pretensión de una visión sociológica macro y

el uso destacado de fuentes primarias. En gran medida, la existencia de esa especialización, algo sui géneris, es un índice de la extensa literatura producida al respecto desde entonces y del propio estereotipo nacional que vincula identidad y violencia, incluso dentro de la academia.

Por otro lado, la referencia a La Violencia, como resalta Aretxaga (1997), se remite a una situación típica en la que la violencia étnica o estatal irrumpe con una intensidad tan imprevista que un evento, una cadena de eventos o, incluso, un periodo, son condenados y aislados en la conciencia colectiva como una marca simbólica y temporal. La autora cita el caso de Soweto, en Sudáfrica, y de La Violencia, en Guatemala. En Urabá, las personas usaban la expresión "la violencia" durante el año en que realicé trabajo de campo (2009-2010) para referirse a la sangrienta década de los noventa, lo cual confirma que todo es susceptible de ser "temporalizable", a pesar de que solamente es "temporizado" (transformado en tiempo) aquello que es considerado socialmente relevante por la colectividad en determinado momento (Palmeira 2001).

La propuesta de antropografía se centra en la idea de *evento comunicativo*, construido como una narrativa próxima a la crónica. La crónica tiene el potencial de alejar la centralidad de una cronología del horror que impediría, a su vez, desentrañar aspectos ya naturalizados. Sin embargo, desde mi perspectiva, la importancia fundamental de la noción de evento comunicativo está en la posibilidad de evidenciar el contraste entre una práctica discursiva óntica y un discurso epistémico histórico (Daniel 1996). Al no ser exclusivas, en el primer caso se trata de una práctica discursiva incorporada en gestos y actitudes. En el segundo caso, consiste en una práctica discursiva teórica, que suele recurrir a la lógica de la causalidad, la cronología, la escritura y el principio de verificación.

Según Daniel, una de las condiciones centrales para el desencadenamiento y la exacerbación de la violencia se encuentra, justamente, en la discordancia entre las prácticas epistémicas y ónticas. En su libro *Charred Lullabies*, Daniel contrasta dos disposiciones con relación al pasado entre la población rural de Sri Lanka: entre los tamiles, el pasado es fundamentalmente herencia; entre los cingaleses, historia. La experiencia de campo en Urabá me permitió descubrir otra temporalidad dominante y llamó mi atención hacia una orientación al aquí y ahora, que llegué a denominar *presente permanente*. Esta orientación se ubica en el plano óntico: el nivel que privilegia el "estar en el mundo" y no el "ver el mundo". "Estar en el mundo" surge de la percepción de un estado de guerra permanente o latente. Por esto, las historias son declaraciones hechas en el presente, en el plano de la supervivencia,

aunque permeadas por la idea de que el día de hoy, la actualidad, es una manifestación de la supervivencia. A diferencia del caso estudiado por Daniel en Sri Lanka, que se remite a la actualización del pasado en el presente —y a la mitificación de ese pasado—, el presente permanente consiste en una actualización diaria de la propia actualidad. En términos de Daniel, el cotidiano de Urabá es una inmersión en el *secondness*, nivel epistemológico en el cual el momento determina la disposición, la sospecha es el principal tropo y el caos es una especie de patrón de medida.

Referencias bibliográficas

De modo general, en el *corpus* de estudios sobre el tema del "conflicto armado" en Colombia se destacan, en las últimas cuatro décadas, las crónicas orientadas a un público no académico (Molano 1985 y 1994; Alape 1983 y 1985; Broderick 1997 y 2000; Salazar 1990); los análisis de macrotendencias a partir de estudios realizados por historiadores, sociólogos y politólogos (Jaramillo 1991; Tirado 1995; Palacios 1995; Pécaut 2001; Sánchez 2003; Uribe y López 2006; Nasi 2007), algunos de los cuales son los responsables por los análisis de coyuntura política, incluidos asuntos más contemporáneos relacionados con la desmovilización de los grupos paramilitares y con el proceso de justicia y paz (Sánchez y Peñaranda 1991; González 2008; Gutiérrez, Sánchez y Wills 2007; Rangel 2005; Romero 2007; Arango 2007; Bouvier 2009; Reyes 2009). En otras vertientes, estudios realizados a partir de enfoques históricos, sociológicos y antropológicos consideran que la fragmentación sociogeográfica del país, es decir, la premisa de que Colombia es un país de regiones, es uno de los ejes determinantes de la guerra y de la violencia exacerbada (Roldán 2003; Archila *et al.* 2006; Echandía 2007).

Los textos de la última década se centran, específicamente, en la estructura armada del narcotráfico y de los grupos paramilitares a lo largo de su expansión e infiltración en las esferas del poder en Colombia. En el caso de las guerrillas, los textos producidos remiten a crónicas biográficas e interpretaciones acerca de la evolución de los movimientos y su contextualización en la transformación política, económica y social del país (Broderick 1977; Correa 1997; Pizarro 1996 y 2004). En general, las investigaciones se refieren a macrotendencias que esconden fenómenos antropológicos poco estudiados, en gran medida por la acumulación de nuevos hechos y por los giros de la compleja política nacional. Algunas perspectivas que privilegian el reconteo de los ciclos históricos de violencia se enfocan también en sus causas económicas (Vargas 1992). En esos análisis, se hace hincapié en enfoques regionales que, por regla general, son elaborados con metodologías cuantitativas.

No obstante, en los últimos años el vínculo entre guerra, tierra y violencia viene adquiriendo visibilidad, principalmente los análisis cualitativos en torno a la categoría "despojo" (Reyes 2009; CNRR 2010d y 2011).

El interés por la interpretación de estadísticas que miden la intensidad del conflicto y los entrecruzamientos entre subversión, paramilitarismo y narcotráfico son centrales en los estudios de la última década (Vargas 1999; González, Bolívar y Vásquez 2001; Arjona 2008; González 2008; Gutiérrez y Barón 2007; Gutiérrez, Sánchez y Wills 2007; Rangel 2005), lo que reduce las posibilidades de una sociología de la guerra, presente en los trabajos de las primeras generaciones de "violentólogos" (Guzmán, Borda y Umaña 1962; Sánchez y Meertens 1983; Guerrero 1991; Uribe Alarcón 1998; Pécaut 1996) y en otros trabajos de estilo propio (Uribe Alarcón 2004; Blair 2005; Pérez 2008).

La antropología ha contribuido con etnografías locales o regionales a partir de las cuales se analizan las versiones locales de Estado y procesos de corrupción, desinstitucionalización, movimientos sociales y violencia vinculados, directa o indirectamente, con olas de dominio paramilitar o guerrillero (Gómez 1999; González, Bolívar y Vásquez 2001; Ramírez 2001; Archila y Pardo 2001; González y Ocampo 2006). El tratamiento del fenómeno corresponde, en general, a la interpretación con base en testimonios, experiencias de víctimas y desmovilizados, con referencias a coyunturas de la política nacional. En otros casos, la narrativa de los episodios violentos o la reconstrucción de la memoria de sobrevivientes son los recursos metodológicos empleados (García y Jaramillo 2008; Londoño y Nieto 2007).

A partir de una perspectiva próxima, el Grupo de Memoria Histórica de la Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación (CNRR) ha publicado informes sobre masacres y sobre casos específicos de confrontación armada, ocupación y control por parte de los diferentes grupos (CNRR 2008a, 2008b, 2010a, 2010b, 2010c, 2010d, 2011). No obstante, en ese tipo de trabajo se corre el riesgo de que no extender cierta distancia de los actos violentos, como ha ocurrido con el género de crónicas periodísticas o autobiográficas en los últimos años (Aranguren 2001; Martínez 2004; Neira 2007; Vargas 2007; Piccoli 2005).

Algunos trabajos más recientes, sin embargo, contemplan perspectivas de género, de la antropología de las emociones, de los discursos del resentimiento y del *suffering*, incluso en etnografías "de lo cotidiano" (Tovar 2006; Jimeno 2008; Jimeno, Castillo y Varela 2010; Bolívar, 2006; Londoño y Nieto 2007; Salas 2008; Mandariaga 2006), que coinciden en algunos puntos con la propuesta de la presente obra. A lo largo de los capítulos, estos puntos en común serán identificados

y discutidos. Otros trabajos son instigadores por la preocupación en forjar géneros narrativos diferenciados (Uribe Tobón 2003), aunque caigan en la importancia física de la violencia y del exceso en el escenario de violencia (Uribe Alarcón 2004; Blair 2005).

Antropografía y eventos

Aunque mi intención sea construir una narrativa que indique los mecanismos cosmológicos de la reproducción de la violencia, mediante el distanciamiento deliberado de la enunciación descarnada del horror, debo reconocer que el énfasis en eventos, narrados como historias cortas a lo largo de la obra —incluso historias de vida—, puede ser un rasgo vinculado con la violencia en Colombia. Fui consciente de esta característica de mi escritura después de la lectura reciente de un artículo de Carlos Uribe (2003), en el cual el autor resalta que los colombianos expresan su potencial de narradores natos en construcciones que enlazan asuntos como violencia, magia y hechicería. No descarto que este vínculo, aun inconsciente, pueda estar presente en el estilo del texto que aquí presento.

Pero mi adhesión a la propuesta de la antropografía nació, conscientemente, desde el primer semestre del doctorado, cuando leí *Charred Lullabies* (Daniel 1996). La fascinación por esta propuesta permaneció y se fue materializando, paulatinamente, en directrices antropológicas más concretas. De este modo, la primera consideración que rescato es que la violencia se concibe como universalmente humana y ubicua, pero se piensa como una fuente de signos, no necesariamente verbales, que el investigador debe comunicar. Una segunda consideración es que, cuando la violencia se analiza mediante una serie de *close ups*, o cuando la mirada avanza en dirección a aspectos menos estereotipados y más inusitados, se interrumpe la consistencia de las narrativas padronizadas de la violencia.[1] Por esta razón, el énfasis de la antropografía no está en la coherencia y sí en la discordancia, que se logra mediante el realce de los eventos y de los diversos momentos de los personajes, elementos que requieren ser incluidos en las narrativas. Este es un desafío que se agrega a nuestro oficio de autores.

---

[1] Menciono, a manera de ejemplo, el análisis de Daniel (1996) sobre los instrumentos y las unidades de medida usados en las plantaciones de té en el sur de Sri Lanka. En mi caso, un ejemplo sería la descripción de las modalidades de intercambio establecidas por los "gota a gota" en Urabá, como se ilustra en el primer capítulo.

La antropografía es también un camino que conduce al análisis del declive de la valorización de la no violencia, aspecto que guía trabajos inspiradores sobre el tema (Tambiah 1986, 1992, 1996; Malkkii 1995; Das 1995; Aretxaga 1997 y 2005; Zulaika, 2009; Butler 2006) y termina siendo, casi siempre, poco explorado. Por último, el énfasis en el momento vivido, en la discordancia, permite que la emoción, generalmente aislada del análisis social, surja con una fuerza política que debe examinarse. Por esta razón, la antropografía puede evidenciar las complejas agendas que surgen a partir de la experiencia violenta, revelando posibles mediadores en procesos de reconciliación y, concomitantemente, en demandas de justicia, venganza y perdón, que no son tomadas en cuenta desde otras perspectivas.

Charles Peirce

La antropografía conjuga las tríadas de Peirce (1955) y la perspectiva del proceso de construcción del significado y del signo como un ejercicio largo e itinerante de observación-participación. Daniel (1996) identifica un trío fundamental para el investigador que habla sobre violencia: violencia/escritura/tiempo. Ese conjunto está conectado con dos tríadas más: momento/disposición/opinión y objeto/representación/intérprete. Todas están vinculadas a una tríada fundamental propuesta por Peirce (1955): *firstness/secondness/thirdness.*

Para Peirce, existen tres modos de ser: el de la posibilidad cualitativa (*first*), el del hecho concreto (*second*) y el de la ley que gobernará hechos en el futuro (*third*). *Firstness* es algo peculiar e idiosincrático, y es dominante en el sentimiento (*feeling*), distinto de la percepción objetiva, del pensamiento y de la voluntad. Un sentimiento es, por lo tanto, un estado. Por su parte, *Secondness* es un evento, algo que sucede aquí y ahora, cuando la actualidad es algo en estado bruto. Finalmente, *Thirdness* se refiere a la convención, a la modalidad que rige los eventos del futuro, la ley como fuerza activa.

En otras palabras, la antropografía está respaldada por una filosofía del lenguaje que no pretende la creación de textos en los cuales consenso, correspondencia y concordancia sean sus directrices. De hecho, la antropografía exalta la no concordancia del texto, y es también una protesta contra el carácter armónico de algunos textos etnográficos que se fundamentan, sobre todo, en el deseo de completitud y de integración. Ese tipo de aproximación en pro de la completitud tiende a considerar al lenguaje como una mera representación (*aboutness*) centrada, en gran medida, en una confianza total en el lenguaje verbal. En esta obra, la elección narrativa busca evidenciar aspectos correspondientes tanto al lenguaje verbal como al no verbal,

los ámbitos de lo dicho y de lo hecho (Peirano 2001). También se busca evidenciar aspectos relativos al proceso de construcción de narrativas a partir de dilemas metodológicos. Considero que los eventos y las situaciones vividas pueden ser apreciados como índices en el sentido dado por Peirce (1955), es decir, signos que guardan una relación existencial con el objeto que denotan, afectándolo en sus propiedades.

En resumen, la antropografía de la violencia es una exploración de sus efectos y de sus orientaciones básicas. En ese sentido, ella se vincula a una idea abarcadora de cosmología que, para Tambiah (1985), comprende un cuerpo de concepciones que componen el universo, las normas y los procesos que lo gobiernan, reuniendo contenido y forma como fuentes de significado.[2]

Hablar sobre violencia es todo un desafío porque la escritura referencial que generalmente resulta de nuestros hábitos académicos y de pensamiento no puede ser el pilar. Esa escritura actúa preponderantemente en la dimensión del *Thirdness*, pero la fuerza del *Secondness,* es decir, del evento, relacionada con la interpelación y la discordancia, el principio de toda acción, requiere encontrar su curso. En la visión de Daniel (1996), para que el *percipiuum* suceda, lo que se podría definir groseramente como percepción más juicio de percepción, el momento que corresponde a la violencia no puede ser sacrificado, pues reproduciría una misma convención respecto al objeto ya distanciado. Este sería, justamente, el laberinto de los discursos teóricos y el gran desafío al hablar de violencia.

El *presente permanente*, como efecto de la sumisión continua a la violencia, se ubica en el *Secondness.* Según Peirce, el presente es un instante en que las esperanzas y miedos desembocan en una especie de muerte viviente. Es, al mismo tiempo, un estado que nace entre lo determinado y lo indeterminado. A partir de Peirce, Daniel (1996) resalta que el presente tiene la función de agitar el flujo del tiempo, aleatoriamente, convulsivamente y, a veces, de una forma cataclísmica. El presente puede ser visto, de este modo, como un umbral del tiempo. En la vía de esa reflexión, el autor indica que, en el caso de las víctimas de la violencia, la arritmia, las convulsiones y los cataclismos son un indicio de la continua, y traumática, presencia del presente en sus vidas.

---

[2] Otras nociones centrales, diferenciadas por lo que implican, pueden encontrarse, por ejemplo, en la idea de religión de Émile Durkheim (2003 [1912]), en la que ritos y representaciones son facetas complementarias de la sociedad; en los "medios de orientación" de Norbert Elias (1989 [1984]), que evidencian acontecimientos que son vividos por medio de los símbolos y nociones de tiempo, y en la concepción de ideología como ideas y valores de Louis Dumont (1997 [1977], 2000a [1976] y 2000b [1983]).

Los capítulos

En esta obra, la instigadora propuesta de Daniel es plasmada en las diferentes estrategias utilizadas en la construcción del texto, especialmente fundamentada en los "eventos comunicativos", con la pretensión de expandir y ampliar algunas de sus reflexiones. La estructura general del libro se esbozó durante los primeros cuatro meses posteriores al trabajo de campo. Ese bosquejo fue inspirado por la confrontación interior generada por la salida del campo, después de un año de estar "allá" —entre junio de 2009 y junio de 2010—, por las vívidas sensaciones del regreso y por los *insights* de ese periodo liminal que permitieron delinear algunas directrices cuyo contenido, sin embargo, tomó más de un año para ser elaborado. Encontrar el tono apropiado en portugués, el idioma de la versión original, e identificarme con mi propia escritura fue otra dificultad a la que tuve que enfrentarme.

A finales de 2011, el borrador de la tesis estaba listo y, después de releerlo, comprendí que, sin haber sido mi propósito deliberado, los diferentes capítulos se remitían, justamente, a las categorías que Durkheim y Mauss (1990 [1903]) consideraban fundamentales para la vida en sociedad: tiempo, espacio, género, totalidad y noción de persona.[3] De esta forma, el primer capítulo enfoca dos contextos de intercambio, préstamos y deudas: los "gota a gota" y el Banco de la Esperanza. Por medio de eventos presenciados y vividos en la experiencia de campo con algunas personas de Urabá, percibí la fuerza de la orientación temporal hacia el presente. Así, a diferencia de los cultivadores de té en Sri Lanka, quienes ven su pasado como "herencia" (Daniel 1966), o de los blancos sudafricanos no negros de la época del *apartheid*, quienes vivían proyectados en el futuro (Crapanzano 1986), mi encuentro etnográfico con la población de Urabá me situó frente a frente con una forma de estar en el mundo que se orienta hacia el presente (permanente).

Si en el primer capítulo doy privilegio al tiempo, en el segundo es el turno de los grupos, de las personas e, indirectamente, del género como categoría de entendimiento. Hablo de la trama interétnica en Urabá y resalto un rasgo marcante relacionado con el carácter fronterizo: la caracterización étnica, explícita o atribuida, además de ser un comportamiento cotidiano, se define por el vínculo al origen de la

[3] En *Las formas elementales de la vida religiosa,* la noción de *totalidad* equivale a la propia sociedad; en *Las formas primitivas de clasificación*, Durkheim y Mauss (1990 [1903]) se enfocan en las categorías tiempo, espacio y género. La propia clasificación lógica surge a partir de la clasificación social, siendo que la función clasificatoria es su sociogénesis y el fundamento de las categorías del entendimiento.

persona o su procedencia. Allí me centro en la creación de un campo intersubjetivo que incluye también al investigador. Por la vía de esta reflexión hablo de personajes y reconozco que ellos son sujetos del campo de interacción y de las caracterizaciones que allí surgen. Este fue el capítulo más difícil de escribir, por el desafío de alejarme de la tendencia tanto a clasificar como a reproducir el gusto por el exotismo, en el cual la alteridad se considera irreductible para la comprensión (Ramos 2007).

El tercer capítulo sigue un abordaje diferente al de los dos primeros, en el sentido de usar, por primera vez, el recurso del testimonio transcrito. Para explorar el *ethos* guerrero, entrevisté excombatientes y desmovilizados, y la entrevista fue el recurso concertado para establecer un posible diálogo. En este capítulo, dirijo la atención hacia determinados personajes e indico de qué manera la concepción de *presente permanente* puede observarse en el incesante cambio de uniforme de los guerreros: guerrilleros, paramilitares, desmovilizados, oficiales del ejército, todos comparten el mismo *ethos*. De cierta manera, en este capítulo me uno al dilema del pensamiento cosmomórfico de Leenhardt (1997 [1947]) acerca de la persona que se convierte en personaje por su participación en situaciones que comienzan a ser consideradas míticas, como ocurre en muchos casos con las consideraciones nativas de "guerra".

El cuarto capítulo habla de la tierra y del territorio, lo cual remite a la categoría espacio. Tratándose de una cuestión censurada y silenciada en Urabá, el texto se construye mediante pistas recogidas en conversaciones o en situaciones acaecidas durante el trabajo de campo. El análisis de las categorías centrales (tierra y territorio) se enlaza con los estereotipos acerca de la "tierra caliente" y de las "zonas rojas" y con las conceptualizaciones nativas de los procesos de colonización, conquista y pacificación. La primera parte del capítulo, construida a partir de algunos índices, conduce a una discusión más amplia sobre el Estado como productor de peligros, los cuales están asociados, a su vez, con la interdependencia ideológica tierra/territorio/guerra.

Finalmente, en el último capítulo, mis estrategias de entrada en campo son plasmadas en el papel, al igual que las formas como me identifiqué durante la investigación en las diversas situaciones en que me vi envuelta. Aquí estoy cara a cara con la violencia. Indico los diferentes rumbos que el encuentro etnográfico puede tomar y la profundización en las relaciones establecidas con las personas de Urabá, relatando el vínculo con tres mujeres que me permitió, al final, una aproximación a las nociones de vida, muerte y supervivencia. A partir del camino andado junto a

ellas, pude incluir en la narrativa algunas facetas menos tipificadas del horror y del miedo. Esas facetas las conocí a partir de la experiencia violenta.

Urabá

Cuando presenté el proyecto de doctorado, mi propósito era comprender el paramilitarismo como un fenómeno social más amplio. Quería entender cómo esas fuerzas contrainsurgentes de orígenes multilocalizados habían llegado a diputar el control, durante casi dos décadas —si situamos su origen entre mediados y finales de la década de los ochenta— de buena parte del territorio colombiano y sus respectivas poblaciones. Además de las masacres y del desplazamiento de millares de hombres y mujeres de sus lugares de origen, las AUC habían logrado el control de la cotidianidad de las regiones "pacificadas" y de buena parte de la vida política del país.

Esa era mi inquietud durante los primeros años del doctorado. Pretendía realizar la investigación entre un grupo de jóvenes que conformaba la Legión del Afecto, un programa vinculado a Acción Social de la Presidencia de la República de Colombia. Ese grupo se vislumbraba como mi lugar de habla. Los jóvenes que lo integraban habían pertenecido, en su gran mayoría, a grupos paramilitares, a bandas de narcotraficantes y, en otros casos, a las guerrillas existentes en el país. Ellos y ellas, ya como legionarios, se desplazaban en caravanas artísticas y culturales por todo el país, atrayendo jóvenes que estuvieran en riesgo de reclutamiento ilegal, sobre todo en áreas bajo el dominio de "grupos armados ilegales al margen de la ley" —categoría oficial empleada por instituciones del Estado en Colombia—.

Hice varios contactos en una fase precampo en 2008; no obstante, cuando llegué a Colombia, en 2009, el proyecto se encontraba sin asignación presupuestal y sus coordinadores luchaban para mantenerlo vivo. Desde el comienzo del doctorado, era consciente de la complejidad y de las complicaciones que encontraría en mi empeño por analizar este tema. Ciertamente encontraría más dificultades por tratarse del último año de gobierno de Álvaro Uribe Vélez (2002-2006 y 2006-2010), con todos los recelos y temores generados por el proceso de desmovilización de las AUC, los desafíos de la Ley de Justicia y Paz (véase anexo 4) y los escándalos de la infiltración del paramilitarismo en las altas esferas del gobierno.

Tenía algunos planes alternos. En 2008, durante la misma temporada de precampo, por ejemplo, establecí contacto con el Programa de Paz del Centro de Investigación y Educación Popular (Cinep) para participar de las iniciativas que se desarrollarían en el occidente del departamento de Antioquia. No obstante,

mi participación nunca fue concretada. En Medellín, otros grupos de jóvenes y mujeres participantes en los procesos de desmovilización y desarme abrieron y, a la vez, cerraron la puerta a mi investigación; de hecho, en julio de 2009, algunos miembros de unas organizaciones no gubernamentales (ONG) y otras asociaciones me sugirieron que abandonara mi propósito, debido a los riesgos que implicaba. Más de cinco mil asesinatos cometidos durante el primer semestre del año en Medellín, una ciudad de 2,2 millones de habitantes (DANE, s. f.), indicaban, según mis interlocutores, una reactivación de los grupos armados vinculados a estructuras legadas por las AUC y por los "nuevos" grupos armados al servicio del narcotráfico. Acaté esas advertencias, pero ya había girado el reloj de arena de la investigación.

Por indicación de antiguos colegas de la Universidad de Antioquia en Medellín, donde fui profesora, y con la idea de mantener el foco en el departamento de Antioquia, clave en todas las conflagraciones armadas del siglo XX y cuna de guerrillas, paramilitares y narcotraficantes, decidí continuar con mi objetivo, pero la escogencia coincidió con el inicio inesperado —sin contactos previos, salvo un vínculo personal—, de mi trabajo de campo en Urabá.

Urabá, en términos oficiales, es una región localizada en el norte de los departamentos de Antioquia y Chocó, en la frontera con Panamá (véanse mapa 1 y anexo 1). Con una vegetación propia de selva húmeda tropical, devastada drásticamente por el monocultivo de banano y palma africana y por la destinación de tierras al levante de ganado, su clima es caracterizado como húmedo tropical. Urabá es reconocido por su carácter triple de frontera. Además de ser una frontera internacional, con conexión marítima directa al mar caribe e indirecta al océano pacífico, mediante ríos y carreteras rudimentarias —que facilitan el tráfico ilegal de armas y drogas—, es una frontera interna regional que liga las dinámicas de tres departamentos: Chocó, Antioquia y Córdoba (véanse los mapas 1, 2 y 3). Simultáneamente, es una frontera étnica, pues allí confluyen grupos indígenas (embera, tule y zenú, principalmente), poblaciones negras y otras poblaciones provenientes de regiones andinas del país.

A pesar de haber nacido y vivido en Antioquia, Urabá, como para muchos colombianos, es de aquellos nombres que todavía suscita largos silencios, manos en el rostro en señal de preocupación u onomatopeyas que alertan sobre algún peligro. Realizar mi investigación en Urabá era, para mí, inconcebible. En aquel momento, antes de partir hacia allá, era uno de aquellos puntos del mapa que una colombiana de mi generación pensaría dos o más veces antes de enfrentar, principalmente ante la ausencia de otros referentes que no fueran los de sentido común,

construidos a partir de la propia violencia. De todas maneras, y como en mi mente todavía permanecía oculto el propósito de investigar sobre paramilitarismo, Urabá era una especie de "isla de la fantasía del violentólogo", pues había sido la cuna de las AUC, que se oficializaron en 1997 a partir de las Autodefensas Campesinas de Córdoba y Urabá (ACCU). Antes, desde finales de la década de 1960, había sido escenario de la confrontación armada entre las guerrillas de las FARC y del EPL, y del conflicto letal de los sindicatos bananeros durante las décadas de los ochenta y de los noventa. Urabá podría ser una buena elección, pero al mismo tiempo era una opción que nunca llegué siquiera a imaginar.

La literatura sobre Urabá y sobre sus guerras es amplia; la mayoría de los estudios comienza con divagaciones y discusiones sobre su carácter: ¿es región o territorio? ¿Es tierra de colonización reciente o tardía? ¿Es un ejemplo de ausencia del Estado o de presencia diferenciada? ¿Es un ejemplo de privatización de lo público o de hegemonía de lo privado? ¿Es tierra prometida o tierra de nadie? (Parsons 1996 [1964]; Steiner 2000; García 1996; Uribe Hincapié 1992b; Botero 1990; Ramírez 1997; Ríos 2002).

En los primeros borradores de la tesis caí en la tentación de enfrentar esas cuestiones, pero llegué a la conclusión de que ellas responden a otro tipo de inquietudes académicas, profesionales y existenciales. Sin embargo, sostengo la afirmación central de que Urabá, una región de aproximadamente seiscientos mil habitantes en 2012 (Gobernación de Antioquia, 2008), ha sido catalogada históricamente como una de las zonas más violentas de Colombia. Podría decirse que Urabá determina un "antes" y un "después" en las dinámicas de la guerra en Colombia durante el siglo XX, en tanto que fue clave para la consolidación de la estructura paramilitar, con gran capacidad de control de la vida cotidiana e infiltración en la institucionalidad nacional y local. En los años noventa, con las ACCU y con las cooperativas privadas de seguridad (Convivir); posteriormente, con la consolidación de las AUC. Además de eso, y de forma paralela, Urabá albergó la izquierda revolucionaria de los años setenta y ochenta (Suárez 2007).

Aunque las guerrillas del ELN y del EPL habían entrado en Urabá por el norte, en 1966, y las FARC por el sur, en 1969 (García 1996), el conflicto se tornó brutal después del final de la década de los setenta, cuando el cambio de estrategia se concentró en los sindicatos Sintagro, controlado por el EPL, y Sintrabanano, intervenido por las FARC. Murieron miles de trabajadores y operarios bananeros acusados de pertenecer o colaborar con el sindicato o grupo armado opositor (véase anexo 2). Ejército y Policía combatieron sus acciones, pero la conflagración fue inminente

en medio del terror anticomunista todavía vivo, al cual se sumó el exterminio local y nacional de la Unión Patriótica (UP), partido político de izquierda.

Simultáneamente, en la década de los ochenta, los "carteles" del narcotráfico crearon ejércitos privados que, junto con iniciativas contrainsurgentes de comerciantes, hacendados, ganaderos, políticos y militares, desembocaron en los grupos de autodefensa, en las ACCU y en las AUC, a mediados de los años noventa. En ese lapso de tres décadas, los grupos de "limpieza social", conformados o dirigidos por policías, activos o en retiro, también cometieron acciones letales. Los efectos de todas esas iniciativas constituyeron el reflejo de un nuevo giro en el conflicto con la incursión de los grupos paramilitares (véase anexo 3). Se registraron en Urabá, por ejemplo, 96 masacres en la década los noventa, una por mes entre 1992 y 1993, y una cada veinte días entre 1994 y 1995 (Suárez 2007). En menos de una década de purgas insurgentes y contrainsurgentes, se dice, el 10 % de la población de Urabá fue exterminado. Al comienzo de 2010, se registraron diecisiete mil víctimas, correspondientes a la época de consolidación del control paramilitar (1997-2005) en la región del Urabá antioqueño y de algunos municipios del departamento de Chocó. Con la desmovilización, entre 2004 y 2006, de los bloques de las AUC que operaban en Urabá, tuvo inicio el proceso centrado en la verdad, en la justicia y en la reparación de las víctimas, bajo tutela de la Ley de Justicia y Paz (véase anexo 4).

Interlocutores en campo

Llegué a Urabá con un número de celular y el correo electrónico de una antropóloga que trabajaba para una ONG en la región, con quien me iba a encontrar por primera vez. Fui construyendo mi red de contactos y relaciones a partir de ese momento. Apartadó fue mi centro de actividades durante todo el trabajo de campo, con viajes frecuentes a los demás municipios que conforman el Urabá antioqueño (véase mapa 1) y algunos municipios del norte del departamento de Chocó, que son catalogados como parte del Urabá chocoano (mapa 1).[4] No obstante, la investigación quedó restringida a las poblaciones urbanas de la región del eje bananero[5] (mapa 2), puesto

[4] Apartadó y Turbo, junto con los municipios de Arboletes, Carepa, Chigorodó, Murindó, Mutatá, Necoclí, San Juan de Urabá, San Pedro de Urabá y Vigía del Fuerte componen la subregión Urabá del departamento de Antioquia (mapa 1). El Urabá chocoano, a su vez, abarca los municipios de Unguía y Acandí, poblaciones que, sin embargo, dependen de Turbo (en Antioquia) para infraestructura y servicios (mapa 1).

[5] Aunque el trabajo de campo tuvo a los municipios de Apartadó y Turbo como focos, no se limitó únicamente al Urabá antioqueño, porque los referentes de los habitantes de Urabá ratifican la fluidez de

que las regiones rurales todavía eran relacionadas con la presencia de guerrilla y con el control más visible por parte de grupos armados que vigilan las rutas de cultivos, producción y embarque de cocaína. Además, el hecho de haber llegado primero a Apartadó ya había predeterminado mi encuadramiento. Según fui advertida, debía desistir de mis planes de hacer recorridos por las regiones rurales en las faldas de la serranía de Abibe y sobre el río Atrato (mapa 3), puesto que yo estaba en territorio todavía dominado por las estructuras paramilitares que permanecieron después de la desmovilización y, lo que era aún más peligroso, era el escenario de la lucha territorial de las Bacrim (véase anexo 3).

Vencer el sigilo y la desconfianza parecía un trabajo imposible y la infiltración paramilitar era tan palpable en todos los aspectos de la vida cotidiana y de la administración local que fui forzada a reformular los objetivos de mi investigación. Mis primeros contactos me advirtieron que indagar sobre paramilitarismo era insostenible, por ser un fenómeno superado. Para la mayoría de mis interlocutores, como constaté posteriormente, los paramilitares estaban relacionados con los grupos contrainsurgentes; con la desmovilización, ese rasgo había desaparecido, a pesar de que las estructuras armadas y las redes políticas sobrevivieron, como todo el mundo sabía y pocos lo manifestaban. Para otros, el rótulo "paramilitarismo" sonaba extraño, aunque los "paracos" o "parascos", sustantivos que se convierten en adjetivos para referirse a los paramilitares, continuaban controlando la vida de las poblaciones de Urabá.

De este modo, mi pregunta central fue transformándose y me dediqué, entonces, a indagar sobre los efectos de la violencia en las relaciones sociales, sorprendida por el sigilo, la desconfianza; pero también por la efervescencia de poblaciones como Turbo y Apartadó. Mis primeros contactos, ya con esa nueva inquietud,

---

las fronteras. Por ello, es necesario recurrir a otra subdivisión, una guía de vuelo más precisa. El trabajo de Suárez (2007) es mucho más claro al respecto, pues define como objeto de estudio las masacres perpetradas en Urabá entre 1991 y 2001 con el propósito de comprender dinámicas de "exterminio recíproco". La identificación de subregiones dentro del "gran Urabá" se aproxima al carácter de esta obra. Suárez (2007) incluye Riosucio y Carmen del Darién, en el departamento de Chocó (mapa 2). La inclusión de Riosucio fue fundamental, pues es la puerta al universo cultural negro ribereño e indígena, articulado por el río Atrato y sus conexiones con toda la región del Pacífico colombiano. Este "gran Urabá" es dividido por Suárez en cinco subregiones: norte (Arboletes, San Juan de Urabá, San Pedro de Urabá, Necoclí y norte de Turbo); Eje Bananero (Apartadó, Carepa y sur de Turbo); sur (Chigorodó y Mutatá), Atrato (Riosucio, sobre la margen oriental del río Atrato; Vigía del Fuerte y Murindó, también en la margen oriental del Atrato, y el Darién chocoano, conformado por los municipios de Unguía y Acandí) (mapa 2).

hicieron que estableciera vínculos con personas que se congregaban en iglesias católicas y cristianas, y con algunos líderes que trabajaban en proyectos asociados a ellas. A partir de un contacto con la Pastoral Social de la Diócesis de Apartadó, surgió la posibilidad de realizar un voluntariado en el Banco de la Esperanza (primer capítulo), gerenciado por las hermanas de San Juan Evangelista. Ese envolvimiento me permitió impulsar la investigación de campo, junto con las clases de portugués que impartía en una parroquia de Carepa (mapa 2). Mi relación con otros interlocutores se fortaleció a medida que mi presencia se hizo más familiar para ellos. A partir del séptimo mes en campo, logré establecer diálogos más fluidos con líderes locales y conseguí, incluso, profundizar en mi relación con algunos desmovilizados, participar en reuniones de víctimas y en eventos ligados al proceso de justicia y reparación, relacionados con la Ley de Justicia y Paz (anexo 4). Podría decirse que mis relaciones en campo también fueron *in crescendo* respecto a la inmersión en las secuelas de la violencia en Urabá. Por esta razón, considero que la instigadora cotidianidad y la mirada en dirección a aspectos inusitados, como relato en los dos primeros capítulos, fueron una preparación para experiencias determinantes dentro de la matriz cosmológica que constituye la violencia, narradas a partir del tercer capítulo. Reconozco, sin embargo, que siempre acecha el riesgo de expresar tales experiencias mediante lugares comunes, siendo este, ciertamente, uno de los mayores desafíos de este libro.

En síntesis, mi pretensión de hacer evidentes algunos efectos de la violencia coincide con la intención de construir una narrativa en la cual la mayor parte de los vínculos creados durante la experiencia de investigación sea visible. Todos los nombres de personas fueron cambiados; en algunos casos, por petición explícita y, en otros, como condición de relaciones que no terminan con la culminación de esta obra, pues muchas de ellas continúan su curso.

Gota a gota

Para qué pensar y suponer, no preguntes cosas que no sé, yo no sé
No sé dónde vamos a parar, eso ya la piel nos lo dirá
Para qué jurar y prometer algo que no está en nuestro poder
Yo no sé lo que es eterno, no me pidas algo que es del tiempo...

"Yo no sé mañana". Compositores: Jorge Luis Piloto y Jorge Villamizar. Intérprete: Luis Enrique

Después del culto en la Iglesia Cristiana Trinitaria Cuadrangular, como en varias ocasiones me corrigieron los vecinos de Apartadó congregados en iglesias a las que yo tuve la osadía de llamar evangélicas, una de las mujeres se aproximó hacia mí. Me dio un fuerte abrazo y me regaló una sonrisa, mientras me decía que era bienvenida a Urabá. Me dijo también que a partir de aquel momento yo podría contar con ella; incluso me invitó a quedarme en su casa, localizada en la "calle de la masacre", topónimo usado en el día a día de una forma tan sorprendente para mí como corriente y simple para ellos. Tiempo después lo entendí, resignificando las palabras que Ivete —el nombre de la nueva amiga— usó para hacerme la invitación. Ella insistió que Urabá es un lugar "bueno", "amañador", pero, a pesar de ello, afirmó que le gustaba hacer nuevos amigos, venidos de otras tierras. Fue la primera vez que escuché la expresión "tomar agua de pozo" que, fuera de constatar la carencia de acueducto, resume la creencia de que quien bebe el agua de Urabá nunca abandona la región. Se cree, así, que el agua urabaense en el torrente sanguíneo garantiza las posibilidades de regreso, aunque no impida el destierro ni la propia muerte. Fui consciente de ello con el pasar de las semanas en la región.

Entusiasmada, dejé que la emoción transmitida por Ivete fuera una de mis guías en aquel comienzo de la experiencia en campo y, de hecho, ella y su familia se convirtieron en un enclave fundamental durante el tiempo que viví en Apartadó. Rápidamente fui integrada a la red social conformada por personas vinculas "al" y "por" el evangelio. Mis primeras caminatas por los barrios de Apartadó y Carepa fueron realizadas en su compañía. Durante aquellas jornadas con Ivete, me impre-

sionó la cantidad de centros de oración e iglesias cristianas de diversas denominaciones y su repentina aparición: en la sala de las casas o en habitaciones de madera y latón anexadas a las residencias de algún pastor, legitimado gracias al testimonio de aquel que fue temible guerrillero, cruel paramilitar, vicioso sin remedio, mal marido y padre irresponsable —léase en ese orden—.

Justamente, en la sala de una casa-iglesia del barrio López de Apartadó, participé, conducida por Ivete durante mi segunda semana en Urabá, de otra escena que permaneció en mi memoria y que, con el transcurso del tiempo, se tornó en un índice[1] acerca del carácter de Urabá. Enfrente de la casa de un joven pastor, que se negó a hablar conmigo pensando que tal vez fuera infiltrada de la guerrilla, una moto irrumpió violentamente en un intento por evadir los charcos y los niños que jugaban fútbol en una improvisada cancha del barrio. Por poco la moto queda atascada en el barro y el motociclista cae al suelo. La risa de Ivete, de la madre, hermanos y sobrinos del pastor los volvió cómplices en aquel instante y delató cierta satisfacción por lo que estaba ocurriendo con aquel hombre.

Mi complicidad surgió de una manera espontánea y, por lo tanto, también me reí de la situación, de forma semejante a la de aquella persona que ríe contagiada por la risa de otros, sin imaginar lo que está por detrás de la acción. Mi risa, no obstante, fue opacada por una repentina preocupación: la camisa de cuello polo azul celeste del motociclista. Ciertamente no fue el color lo que llamó mi atención y sí el brazalete con la bandera de Colombia (amarillo, azul y rojo), que brotaba del hombro derecho, simulando aquellas usadas indistintamente por policías, militares, guerrilleros y paramilitares en diferentes épocas. Una mirada furtiva confirmó que se trataba, efectivamente, de la bandera de Colombia. El miedo de estar frente a un paramilitar, en un territorio considerado todavía bajo el dominio paramilitar y de las "bandas criminales" (Bacrim),[2] trajo irónicamente imágenes de guerrilleros

---

1 Según Peirce (1955), un índice es un tipo de signo que se refiere al objeto que denota en virtud de ser realmente afectado por ese objeto. El índice señala el objeto como síntoma de él, es decir, existe necesariamente una cualidad en común con el objeto; en otras palabras, el índice mantiene una relación existencial con el objeto. Por medio de esas cualidades el índice se refiere al objeto. Se diferencia del símbolo, que es un signo que se refiere al objeto que denota en virtud de una ley, normalmente una asociación de ideas generales.

2 Sigla relacionada a la categoría *bandas criminales*, que surgió —según algunos analistas— durante el último año (2009-2010) del mandato de Álvaro Uribe Vélez como alternativa para legitimar el polémico proceso de desmovilización de las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC). Durante el trabajo de campo, que coincide con el último año del segundo mandato de Uribe Vélez y con el año electoral, se mencionaba el conflicto entre grupos armados denominados Bacrim. Los principales

uniformados de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC), usando brazaletes con los colores de la bandera nacional. Después vino la imagen —un referente más reciente— de algunos paramilitares fotografiados para las tarjetas postales de las desmovilizaciones colectivas posteriores a 2004.

"Es un para" fue mi precipitada conclusión, que revela el poder de los estereotipos y de los signos vinculados a la guerra y atribuidos a regiones como Urabá: una camioneta blanca, una moto de alto cilindraje y sin placa, un súbito corte en el suministro de electricidad, un desconocido que transita por áreas dominadas por un grupo armado, una desconocida sin vínculos institucionales fácilmente comprobables —es decir, yo—, etc. En aquel momento, asustada, contuve las ganas de preguntar a Ivete quién era él.

El hombre se bajó de la moto, llegó hasta la puerta de aquella casa transformada en iglesia cristiana y preguntó por la madre del pastor. Cerré los ojos, esperando el peor desenlace. Ella hizo una seña, pero permaneció seria mientras todo el mundo continuaba en silencio. Confiada, hablando alto, lo despachó diciendo que si ella no había conseguido dinero para la comida del día, mucho menos estaba en condiciones de pagar la cuota. De una forma displicente le pidió que regresara el día siguiente, no obstante, aseguró que pagaría. Él guardó las tarjetas que sostenía en la mano y salió, reparando en mi presencia con una mirada desconfiada. Cuando salió, logré preguntar a Ivete sobre este hombre. Su respuesta fue corta y sin explicaciones: "Es un gota a gota".

La escena que acabé de describir es cotidiana en la vida de los barrios de Urabá, y del Eje Bananero, en particular, como yo misma comprobé durante mis incesantes recorridos por las calles de Apartadó. En menos de un mes, ese tipo de evento ya era familiar para mí, aun más por haberme vuelto voluntaria del Banco de la Esperanza, proyecto pensado para atenuar los efectos del intercambio con los "gota a gota", personajes encargados de una modalidad de préstamo de dinero que impone altas tasas de interés. El prestamista puede cobrar intereses equivalentes al 10 % o 20 % del capital prestado. Sin embargo, el pago en cuotas diarias disfraza la usura de una manera eficaz. En el caso de compra de mercancías, los deudores pagan a los "cacharreros" —ellos no necesariamente son "gota a gota"—, en cuotas diarias, hasta tres veces el valor original del producto. A pesar de ello, las personas entran en este

protagonistas de esa nueva guerra eran Los Urabeños, Los Paisas y Los Rastrojos. Este último bando era el que estaba intentando entrar en la región o el que estaba en busca de "ganar territorio" (Human Rights Watch 2012a) (véanse detalles en el anexo 3).

SIETE MIL DESMOVILIZADOS HABRÍAN ABANDONADO PROGRAMA DE REINTEGRACIÓN

Nuevas bandas azotan a víctimas y a reinsertados en 153 municipios: OEA

Grupos al servicio del narcotráfico 'crearon un corredor que va desde el Urabá hasta el Catatumbo'. Alerta de desplazamiento por rearme de ex 'paras'.

REDACCIÓN JUSTICIA

El riesgo de las bandas emergentes tiene en jaque el éxito de la desmovilización paramilitar y la seguridad de las víctimas en 153 municipios del país, y los nuevos grupos han logrado consolidar un corredor de narcotráfico que va de Urabá hacia la frontera con Venezuela.

Eso es lo que dice la Misión de Observación de la OEA, que en su último informe (que también lo será de Sergio Caramagna como jefe de la delegación en Colombia) advierte que "la presencia de facciones armadas al servicio del narcotráfico constituye una amenaza que no sólo afecta a las comunidades sino también impacta el proceso de reintegración de los ex combatientes, así como la búsqueda de la verdad, la justicia y la reparación para las víctimas".

Cinco años después de su llegada al país, Caramagna y su equipo consideran que el paramilitarismo como tal "ya no es lo que era" en Colombia. Pero los buenos efectos del desarme ya no se sienten o nunca se sintieron en 28 zonas en las que la presencia de cultivos, rutas y laboratorios sigue generando violencia, a

El informe de la OEA muestra una radiografía de la presencia de nuevas bandas, integradas por desmovilizados, en 28 zonas del país.

Imagen 1. Los brazaletes y los estereotipos sobre la guerra

Fuente: *El Tiempo* (Bogotá 04/03/2009, p. 1-2).

sistema de intercambio, conscientes del alto interés y de la especulación que se deriva de esa circulación de mercancías. Las razones se sintetizan en expresiones como: "Lo hacemos por pura necesidad", "cuando nadie le puede prestar a uno, los únicos que prestan son ellos", "los bancos no le prestan a los pobres y ellos sí", "solo así es que uno puede comprar las cosas", "cuando uno está apurado, el gota-gota lo salva".

El vínculo de los "gota a gota" con los grupos paramilitares y con las Bacrim, como fue mi sospecha inicial en aquella escena, es nebuloso. No obstante, se dice que muchos "gota a gota" son desmovilizados de las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC). Ellos habrían puesto en circulación el dinero que acumularon antes de la desmovilización, así como la suma recibida en calidad de ayuda económica para su reintegración a la sociedad. En ambos casos, se argumenta que es una actividad económica que busca la obtención de una renta que, de cualquier forma, está ligada, directa o indirectamente, a las actividades de grupos armados presentes en la región hasta el día de hoy. Esta versión de la historia fue informada por las mujeres

con quienes compartí durante mi trabajo voluntario, único espacio en el que logré indagar sobre el asunto. Una de ellas afirmó que el 90 % de los "gota a gota" son desmovilizados de las AUC; el 10 % restante son habitantes de la región que tienen dinero a la mano, disponible para ser puesto en circulación. Esas personas, sin embargo, pagan una tasa a los grupos armados, dedicados, a su vez, a realizar el cobro a los deudores. Transcurrieron varios meses antes de que yo preguntara por lo que le sucede a aquellas personas que no le pagan al "gota a gota". Obtuve dos respuestas, la primera de una estudiante de dieciocho años de Apartadó, y la segunda, de una mujer de aproximadamente setenta años, habitante de Turbo:

> Catalina:
> "O lo sacan de la casa, o lo hacen ir de Urabá o lo matan".
>
> Rosa: "[...] — desde que uno sea puntual, no pasa nada. Cuando la persona no es puntual no debe coger eso... Hay gente que no les paga...
> Silvia:
> "Pero, ¿qué les hacen, entonces?
> Rosa:
> "Los matan, los mandan a matar, les echan los paracos".

En todo caso, las desmovilizaciones masivas y el desempleo, también masivo, de los excombatientes no son las únicas razones para la expansión de esta modalidad de intercambio; tampoco es el único origen de esos personajes que deambulan por todo Urabá. Cuando intenté indagar el número de "gota a gota" y de casas de préstamo existentes en Apartadó, una beneficiaria del Banco respondió: "Imagínese que solo en mi cuadra, cerca a mi casa, yo conozco dos, [¡]cómo será en el resto de Urabá! Lo que pasa es que la gente no habla de eso. Usted sabe cómo es Urabá, siempre se puede calentar".[3]

Como dije antes, yo misma trabajé, durante los primeros cuatro meses en campo, para una competencia "social" de los "gota a gota". Mi actividad como voluntaria en el Banco de la Esperanza y la estrategia de identificación asociada a ella me permitieron profundizar en las prácticas y condiciones de intercambio entre personas marcadas por las secuelas de "las guerras de Urabá". Así fue como entendí

[3] Este testimonio evidencia uno de los usos de la categoría *tierra caliente*, aspecto desarrollado en el quinto capítulo.

—y tomé conciencia— del propósito fundamental de mi investigación o, como decía en el diálogo con mis interlocutores en campo: los efectos de la violencia en la reproducción de las relaciones sociales. Este objetivo fue, justamente, el tema desarrollado durante las conferencias que impartí a los beneficiarios del Banco, en las cuales pretendía motivar a las personas con sus emprendimientos para, así, estimular el pago, pues el capital de fondo rotatorio solidario estaba extinguiéndose en manos de los deudores. En dichas charlas, usé como termómetro de las relaciones sociales entre los beneficiarios del banco el modelo de intercambio propuesto por Mauss (1971 [1923]), contenido en uno de los textos seminales de la antropología: *Ensayo sobre el don*. Por esta razón, este capítulo responde a mi lectura de algunas de las implicaciones del circuito de intercambio propuesto por ese autor, interpretación alimentada por algunas ideas de la corriente antiutilitarista en las ciencias sociales manifiesta, por su parte, en autores como Godbout (1999) y Caillé (2002).

Mauss (1971 [1923]) analiza el intercambio de dones como un hecho social total, esto quiere decir que expresa, al mismo tiempo, instituciones religiosas, jurídicas, morales y económicas, además de fenómenos morfológicos y estéticos que las sociedades producen. El circuito, constituido por tres actos —dar, recibir y devolver—, debe iniciarse con el reconocimiento de igualdad de las partes, teniendo en cuenta que para el caso de las prestaciones totales no son los individuos los que se obligan, cambian y contratan, sino las colectividades a través de personas morales. Mauss no está negando las particularidades de los grupos involucrados —incluido el deseo de prestigio y las diferencias de jerarquía—; lo que hace es resaltar que la dinámica del don requiere el reconocimiento de igual dignidad de las partes involucradas como un efecto del carácter obligatorio de las relaciones sociales. Este es el eje fundamental del *Ensayo sobre el don*; sin embargo, lo interesante es que en los procesos asociados a los tres actos es posible ver, desde diferentes ópticas, cómo se establecen y distinguen jerarquías sociales.

De esta manera, dar se constituye en la obligación esencial, por medio de la cual se busca prestigio y jerarquía. Dar es signo de superioridad, recibir implica una desconfianza hacia lo que se recibe y marca la obligación de devolver. En este último paso está contenido un mecanismo "espiritual" y moral que obliga a devolver el regalo recibido pero con usura, en el mejor de los casos. En la obligación de recibir, específicamente, quien rechaza un don puede quedar rebajado, lo cual implica la pérdida de importancia de su nombre, y de su grupo, al declararse vencido de antemano sin ingresar en el circuito de intercambio o, igualmente, puede tomarse como una proclamación de superioridad. Esto se va transformando a medida que

el sistema de prestaciones totales (intercambios entre grupos representados por personas morales autorizadas) va abriendo paso a la relación contractual entre individuos, pero no quiere decir que, en esas transacciones, el donatario deje de estar a expensas del donante —en una posición de asimetría social y dependencia emocional— hasta no devolver más de lo que recibió para restaurar la igualdad relativa que supone el sistema y que marca el punto de partida para el dar, cuando el que antes era donatario se convierte en donante. Desde mi perspectiva, el modelo legado por Mauss también puede entenderse como un sistema simplificado de comunicación que viabiliza las relaciones sociales.

"La costumbre de quedar debiendo", "la necesidad de pedir prestado", el imperativo de que "todo debe ser regalado" y la resistencia y penalización al pago oportuno son aspectos identificados a partir de la experiencia como voluntaria del Banco de la Esperanza y del contraste establecido con la modalidad impuesta por los "gota a gota", asunto prohibido en las conversaciones cotidianas, incluso en el contexto de una amistad tan generosa como aquella brindada por Ivete. El objetivo de este capítulo, por consiguiente, consiste en analizar la relación entre esos aspectos del intercambio en Urabá y lo que denomino *presente permanente*, que determina las relaciones de intercambio y las relaciones sociales, de una manera más amplia. Esta categoría describe una relación con el tiempo que, en mi percepción, está vinculada con otras características del intercambio como la precedencia de la pérdida y la perpetuación de la deuda. A lo largo de este capítulo, y ciertamente a lo largo de todo el libro, traeré evidencias empíricas de su centralidad.

Por dentro de la esperanza del Banco

El Banco de la Esperanza es uno de los proyectos sobrevivientes de la ola de iniciativas que llegó a Urabá después de los desplazamientos masivos de personas de los municipios del Urabá chocoano (mapa 1) y de la región del medio río Atrato (mapa 2), cuyos efectos devastadores fueron más perceptibles a partir del comienzo del siglo XXI. El Banco de la Esperanza, que funciona como un fondo rotatorio solidario, surgió en 2003 por iniciativa de Oxfam y contó con el apoyo logístico de la Pastoral Social de la Diócesis de Apartadó. Las Hermanas de San Juan Evangelista,[4] a su

[4] En palabras de la madre superiora, sobrina del fundador de la comunidad: "Somos una comunidad pequeña. Estamos en Haití, República Dominicana y Venezuela. Somos comunidades chicas en barrios populares. El fundador Jorge Murcia, sacerdote bogotano, se impactó en los años 20 por la realidad de los jóvenes trabajadores, y de la mujer. Por ahí canalizó su actividad".

vez, se han encargado de la dirección del proyecto desde 2004. No obstante, otras instituciones del Estado, organizaciones no gubernamentales (ONG), cooperativas, empresas privadas y educativas han apoyado el proyecto a lo largo de su existencia.

El Banco nació como una propuesta dirigida a las poblaciones desplazadas por el conflicto armado que se instalaron en los barrios de las áreas urbanas de municipios como Apartadó, Turbo, Carepa y Chigorodó, principalmente. De hecho, Oxfam invirtió en el entrenamiento de líderes con el propósito de crear una asociación. Un grupo de veinticinco personas recibió entrenamiento en contabilidad y emprendimiento;[5] al finalizar la capacitación, los participantes recibieron doscientos mil pesos para comenzar sus emprendimientos. Algunas de las personas o líderes capacitados por Oxfam conformaron la dirección de una asociación de "desplazados". El Banco de la Esperanza surgió simultáneamente con préstamos entre ochocientos mil y un millón de pesos.

Imagen 2. Calle del barrio 20 de Enero, en Apartadó

Fuente: fotografía tomada por la autora antes de una visita domiciliaria.

[5] Según una de las participantes, ellos recibían un pago diario durante las jornadas de capacitación, además de tres comidas y una merienda. Mediante esa estrategia se intentó evitar una rápida deserción y, al mismo tiempo, impedir la creación de nuevos gastos a personas que se encontraban en situación y condición de desplazados.

Los primeros negocios fueron una fábrica de ataúdes, una fábrica de bloques de concreto, un salón de belleza y un par de panaderías. A pesar de ello, la mayoría de los beneficiarios de los primeros préstamos, incluidos los miembros de la dirección, no pagó ninguna de las cuotas de los créditos adquiridos. Después de ese intento frustrado, las Hermanas Juanistas fueron convocadas para dirigir el Banco, sin ningún interés de la Oxfam por estimular otros procesos asociativos entre "desplazados" asentados en el Eje Bananero.

A partir de 2009, se instauró la modalidad de microcrédito, es decir, préstamos entre 250.000 y 300.000 pesos. En aquel momento, la cartera de deudores había alcanzado los 35 millones de pesos y las instituciones financiadoras no pretendían dar continuidad al proyecto, es decir, no habían estipulado nuevas inyecciones de capital. Las Hermanas Juanistas, vecinas de los propios beneficiarios en el barrio Obrero de Apartadó, foco transversal de la violencia en Urabá, crearon algunas alternativas para intentar rescatar el proyecto que, en la visión de ellas, había ayudado, principalmente, a mujeres cabeza de hogar, afectadas por el desplazamiento y el destierro, por el asesinato de sus compañeros e hijos y por los costos derivados, en otras situaciones, del exilio[6] de sus hijos y familiares. De hecho, la base de la renta de muchas de ellas se obtiene a partir de la venta de comidas preparadas —tamales (pasteles de masa cocida de maíz o arroz con diferentes rellenos de carne y legumbres), fritos, arepas, dulces de coco y ensaladas— o de la venta de pescado, gallinas, pollos y queso. Son esas, por consiguiente, las modalidades de emprendimiento más comunes.

Dentro de los estímulos que las Hermanas crearon para la supervivencia del proyecto se encuentran: 1) si el beneficiario paga todas las cuotas con los intereses correspondientes, puede postularse a un nuevo préstamo ("tiene las puertas abiertas en el Banco") y 2) si él o ella paga las cuotas en la fecha convenida, puede ser eximido(a) del pago de la última cuota. Desde luego, la dirección del Banco va en contravía de las condiciones de intercambio basadas en el miedo y en la amenaza instauradas por los "gota a gota". El interés cobrado por el Banco, equivalente al 1,8 % mensual con cuotas quincenales, busca garantizar la supervivencia del fondo y del propio proyecto, pero también hace parte de una estrategia contra del paternalismo y, por ello, los préstamos son concebidos como tal y no como donaciones.

---

6 El asunto del exilio de hijos y familiares, una constante durante el trabajo de campo, se desarrolla con más detalle a lo largo del texto.

El Banco está pensado como una salida para restaurar la confianza en personas unidas por relaciones sociales deterioradas por la experiencia violenta y por el desplazamiento, principalmente. A pesar de las modificaciones y ajustes, las Hermanas Juanistas, en su papel de gerentes, han evitado reportar los deudores en bancos de datos de crédito de consumidores, empresas y grupos económicos; así mismo se resisten al cobro por vía jurídica, a la exigencia de fiadores o de un contrato más estricto. Se evita, de ese modo, la expropiación de pertenencias como forma de cobro e, incluso, se desiste de contratar un cobrador, una estrategia considerada positiva en la medida en que permitió, en años anteriores, el recaudo de cuotas atrasadas de algunos deudores.

La insistencia de las Hermanas en la búsqueda de alternativas que puedan llegar a restaurar la confianza, en medio del conflicto en Urabá, como una manera de luchar contra los efectos devastadores de la ocupación violenta y de una cotidianidad permeada por el miedo, el sigilo y la desconfianza, estimuló mi vinculación en el proyecto. Según Caillé (2002), es necesario apostarles a la alianza y a la confianza basadas en dones, o mejor, apostarle a la incondicionalidad condicional propuesta por Mauss (en la lectura de Caillé), condición *sine qua non* para vivir juntos, por oposición a la ficción de la condicionalidad incondicional que sustenta las ideologías basadas en el interés, en la obligación y en la cohersión.

Mi trabajo como voluntaria consistió en visitas domiciliarias a los beneficiarios del proyecto, con el propósito de evaluar sus condiciones de vida y las posibilidades de pago o, en otras palabras, las posibles razones para no retribuirle al Banco. Las visitas, junto con las conferencias subsecuentes, se visualizaban como herramientas en pro de la transformación de las prácticas que estaban contribuyendo a la extinción del fondo. El objetivo de las visitas no era saber qué habían hecho con el dinero, ni comprobar la veracidad del carácter del emprendimiento. Este fue un asunto evitado porque la búsqueda de la verdad o la confirmación de la veracidad en Urabá, lo cual implica profundizar en las trayectorias del pasado (remoto y reciente), puede inviabilizar la supervivencia.

En el transcurrir de los encuentros y de las visitas a las familias, los cambios de residencia o de números telefónicos y la alteración del carácter de los emprendimientos se constituyeron en elementos importantes y recurrentes. Conocer de cerca la situación de aquellas familias era uno de los objetivos fundamentales —para el Banco y para mis propias indagaciones—, junto con el privilegio de acompañar las propuestas en marcha. No obstante, el estímulo al pago era solamente una de las caras de la moneda; la otra, el reverso, la lectura que las personas hacían de mi

trabajo, se remitía al espectro de la deuda y, por consiguiente, del cobro. Esto refleja muy bien el cierne del problema del Banco: una resistencia al pago que inicialmente me fue presentada como la "costumbre de quedar debiendo". Posteriormente, esta máxima fue relatada de otra forma por los propios participantes del proyecto, tornándose compleja y, a la vez, aún más reveladora: "Las personas no le pagan al Banco porque en Apartadó todo el mundo está diciendo que allá prestan plata y que al que no paga, no le pasa nada".

Las visitas a las familias ocurrieron durante los meses de febrero, marzo y abril de 2009. Recibí una lista de las personas cuyas solicitudes habían sido aprobadas. De hecho, hice algunas visitas cuando los cheques ya habían sido entregados y las personas estaban comenzando a trabajar en sus emprendimientos. También visité a aquellos que ya habían pedido préstamos anteriormente, pero que, por cuenta de su asiduidad y puntualidad, se volvieron clientes preferenciales (en mis palabras).

El equipo encargado de las visitas, conformado por dos monjas y por mí, se distribuyó las inspecciones. Ellas se quedaron con las visitas a las viviendas del barrio Obrero, cercanas a la sede de la comunidad. En mi caso, escogí personas que vivieran en diferentes barrios; confieso que me atrajo la idea de visitar zonas que habían sido "territorios enemigos" en las décadas de los ochenta y de los noventa (anexo 2). Constaté que el pasado reciente de aquellos barrios, el hecho de haber sido ocupaciones irregulares o invasiones, en todos los casos, dejó como legado una ley que rige los intercambios — las relaciones sociales, en general— en Urabá: "Lo mío es mío, lo tuyo es tuyo, pero yo te puedo sacar de lo tuyo".

Ese principio es fundamental para comprender por qué la pérdida es una de las bases del sistema de intercambio en Urabá, a través de sucesivas usurpaciones y cobros violentos. Por esta razón, siguiendo con la explicación de los usuarios del Banco, las personas quedan debiendo, sobre todo cuando no se recurre a represalias violentas. La "costumbre de quedar debiendo", y la deuda propiamente dicha, son mecanismos de compensación por una pérdida original, y este es un asunto que voy a explorar en el transcurso del libro.

Una pregunta clave durante las visitas se refería al vínculo, vigente o no, con los "gota a gota". De las veinticinco personas visitadas,[7] solamente seis reconocieron

---

[7] A partir del conjunto de veinticinco visitas realizadas fue posible construir un perfil de los clientes del Banco de la Esperanza. La mayoría de los beneficiarios eran mujeres cabeza de familia; en este caso, diecinueve mujeres y seis hombres. Los emprendimientos propuestos consistían en el abastecimiento de tiendas y "chazas" (vendedores ambulantes) y en la venta de arepas, tamales, fritos, pescado, gallinas, queso, plátano, gorras, juegos de lencería, ropa, bisutería y cosméticos. Excluyendo emprendimientos

haber hecho préstamos con ellos. En general, a las personas no les gustaba hablar al respecto y las opiniones se limitaban a la exposición de las situaciones límite que los llevaron a entrar en ese circuito de intercambio: enfermedad, presión por parte de grupos armados para la salida urgente de la región de algún miembro de la familia y falta de dinero para pagar los servicios públicos o para cubrir otras deudas. Las propias Hermanas Juanistas me explicaron, en un intento por justificar las decisiones de sus vecinos, que las personas solían tomar préstamos de cuantías que permitían concluir el pago de la deuda en un mes, mediante cuotas diarias inferiores a diez mil pesos, sobre todo en casos de "emergencia" o "necesidad". En una de las reuniones de la asamblea del Banco, una de las hermanas narró:

> Una vez haciendo una visita para un préstamo de acá le preguntamos a la señora si había hecho préstamo con los "gota a gota". Ella dijo: "No señora". Y en ese momento entró un niñito: "Mamá que aquí está el "gota a gota", que... [carcajada de todos los presentes]... y entonces ella me dice: "Ay, hermana, sabe para qué presté con el "gota gota"? Para pagar los servicios porque yo no tenía cómo pagar los servicios... Pero ya voy a acabar de pagarle al "gota a gota".

Las personas visitadas que aseguraron no haber hecho préstamos con los "gota a gota" creen, por su parte, que todo negocio apoyado por ellos va fácilmente al fracaso: "El 'gota a gota' lo sala a uno" (le da mala suerte). De ahí el hombre "gota a gota": "De gota en gota, usted se desangra", concluyó una de las clientas más antiguas del Banco. A pesar de que las personas reconozcan el peligro, la usura y la

---

basados en la elaboración y venta de tamales, arepas y fritos, solamente dos personas emplearon el crédito para la manufactura de mercancías (zapatos y ropa). Respecto a la clasificación étnica, trece personas se identificaron como "negro", "chocoano" y "afrocolombiano"; ocho se definieron como "chilapo", oriundos de poblaciones del departamento de Córdoba, principalmente, y cuatro más dijeron ser "paisas", de las regiones meridionales de Antioquia (véase el segundo capítulo para una discusión más amplia). En cuanto a la vinculación religiosa, doce eran cristianos y solamente una persona se identificó como católica "practicante". Entre tanto, las doce restantes preferían no ser encasilladas en esas categorías, aunque seis personas de este grupo afirmaron que les gustaba asistir a los eventos de las iglesias cristianas: cultos y ayunos, principalmente. No obstante, ellas reiteraron que "les gustaba el evangelio". Es importante tener en cuenta que las personas "del evangelio", resistentes a la denominación "evangélico", informaron las iglesias en las cuales se congregaban. La diversidad de estos centros es impactante: doce personas, algunas de ellas vecinas de calle, llegaron a registrar ocho iglesias diferentes. Según una de las hermanas, aproximadamente el 50 % de los beneficiarios corresponde a personas "evangélicas", quienes, a su vez, constituían el perfil preferencial del Banco, pues entre ellas se encuentra el mayor número de pagadores.

inequidad del esquema, los "gota a gota" parecían multiplicarse cada día. Lo que más llama la atención es que dentro del grupo de veinticinco personas visitadas, la mitad pasó por las experiencias del desplazamiento y del destierro mediante el terror y la extorsión en algún momento de sus vidas; en la mayoría de los casos, estas son las razones que explican por qué ellos se asentaron en el Eje Bananero. Fuera de esta situación, siete personas del grupo hicieron referencia, durante nuestras conversaciones, a su condición de migrantes que llegaron, desde diferentes municipios de los departamentos de Córdoba y Chocó, en busca de tierra y oportunidades de empleo. Sin embargo, las personas continúan creando deudas con los "gota a gota", transacciones en las cuales el imperativo es el pago bajo diferentes modalidades de cobro, incluyendo la amenaza de muerte y la expulsión (el exilio de Urabá), aun cuando la mayoría ya fue expulsada y expropiada anteriormente, incluso en varias ocasiones. De este modo, la pérdida termina por constituirse en el cimiento del intercambio entre poblaciones que han sufrido oleadas de masacres y asesinados selectivos durante décadas. Podría inferirse, por lo tanto, que la violencia primera no está en el vínculo social, sino en el rompimiento del vínculo, en el miedo al abandono, que es una ruptura definitiva (Godbout 1999). El abandono en Urabá tiene diferentes facetas: destierro, desplazamiento, muerte, exilio y desaparición. Por esto, el pago de las deudas no es el imperativo, pero las deudas no están allí por una cuestión de mantenimiento y perpetuación del lazo social —como sugiere la lectura del *Ensayo sobre el don* de Mauss (1971 [1923]):[8] las deudas se pagan eventualmente cuando la amenaza, el abandono, al final de las cuentas, es inminente.

Durante este proceso, la pérdida se fortalece como el presupuesto que estructura el intercambio, y el propio don, y el *presente permanente*, noción de tiempo privilegiada, se encarga de inhibir la retribución. Estos dos pilares, o efectos, legados por la prolongada exposición y sometimiento a la violencia, están detrás de la expresión: "lo mío es mío, lo tuyo es tuyo, pero yo te puedo sacar de lo tuyo". En Urabá, se supone que todo el mundo entra en el circuito del intercambio perdiendo, y esto es una constatación de las dificultades en la reproducción y el mantenimiento de

[8] Mi interés aquí no es demostrar la universalidad del don, sino "usufructuar" la universalidad de las tres etapas (dar-recibir-devolver), caracterizadas por Mauss, para explorar aquellos asuntos de tenor cosmológico identificados. Aunque Lévi-Strauss (2005 [1950]) haya afirmado que las "tres operaciones discretas que la vida social descompone" son aspectos secundarios en comparación con el intercambio propiamente dicho, él reconoce que tales operaciones son un canal de entrada que puede permitir la comprensión de ciertos fenómenos sociales. Mi trayectoria, en este texto, es dirigida por esa posibilidad.

las relaciones sociales. Lo que se desprende de esto es que el cobro violento termina siendo una especie de motor sustituto de las relaciones, es decir, el artificio que permite la validación momentánea de otros tiempos y no solamente del presente. El cobro remite, al menos, a un evento del pasado: el momento de la transacción, cuando se contrae la deuda.

Sobre la pérdida y el tiempo

Un día, durante una visita, Rosa me dijo: "Aquí a un padre casi lo matan porque fiaba los matrimonios. Aquí usted no le puede prestar nada a nadie porque la gente está acostumbrada a quedar debiendo". A partir de esta declaración se infiere que, una vez cumplidas las dos primeras etapas del modelo de Mauss, es decir, dar y recibir, la tercera no se lleva a cabo. En otras palabras, el tiempo correspondiente a la devolución se anula por el presente engendrado —y más evidente— en los actos de dar y recibir.

Contrastando lo establecido por Mauss con los modelos de intercambio propuestos por Lévi-Strauss (1991 [1949]), por ejemplo,[9] el tiempo de devolución es un elemento fundamental, puesto que es un tiempo eminentemente social, susceptible de particularización etnográfica y, por ende, permite diagnosticar el estado del vínculo social. El error del padre, en la situación narrada por Rosa, fue haber prestado, haber efectuado los matrimonios, y solo después haber cobrado, recordando el compromiso adquirido en el acto de recibir aquella supuesta dádiva. El cobro posterior, pasado el tiempo de la entrega —sin sombra de amenaza o extorsión— fue un atentado contra el presente de los actos de dar y recibir, de todas maneras

[9] Lévi-Strauss (1991 [1949]) busca analizar los sistemas de parentesco a partir de una perspectiva global de las relaciones de intercambio fundamentadas en el principio de reciprocidad. No obstante, la noción de reciprocidad es sustraída de las prácticas sociales. Ella se erige como una de las tres realidades mentales universales. A pesar de haber pretendido seguir el legado de Mauss al pensar el intercambio como un fenómeno total, dentro de una estructura global de reciprocidad que incluye objetos y bienes, Lévi-Strauss define reciprocidad como una actitud del pensamiento impregnada en las operaciones de intercambio. A lo largo de las *estructuras elementales*, el intercambio matrimonial se constituyó en la forma privilegiada de relación, aunque el autor enunciara que era un caso particular dentro de un sistema más amplio de prestaciones recíprocas. Además, la importancia simbólica del objeto es subestimada por el propio énfasis en la relación de intercambio; por esto, los tipos de intercambio definidos demuestran la relación entre hombres de diferentes grupos que intercambian mujeres, dejando de lado —entre otras cosas— otros elementos del sistema global y la propia dimensión temporal. Los tres momentos del modelo de Mauss son fusionados por Lévi-Strauss. Por esta razón, en gran medida, el modelo de intercambio generalizado se presenta como una circulación de mujeres y no como un circuito de intercambios recíprocos.

realizados según el canon de Urabá, pues "todo debe ser regalado", incluso porque previamente alguna cosa les fue arrebatada, expropiada o usurpada con violencia.

Por otra parte, la amenaza, una de las formas de cobro más frecuentes, no se fundamenta o no recuerda el compromiso adquirido. El foco no es ese, sino la propensión al abandono, la proximidad de la pérdida: una nueva pérdida del deudor permanente, cuyos efectos son aún más devastadores si el cobro apela a un miedo ya enraizado. Según Mauss, el tiempo que transcurre entre recibir y retribuir deja al donatario a merced del donante, en un estado de dependencia emocional.[10] El cobro se ubica en el centro de esta dependencia, en el miedo al abandono, abonado por el terror de las décadas precedentes conocidas como "la época de la violencia", correspondiente al periodo de incursión y consolidación paramilitar en los años noventa. Según mi lectura del modelo de Mauss, la retribución hace que la igualdad en dignidad,[11] de la cual parte el circuito, regrese al punto inicial.[12] En el caso presentado, la precedencia de la pérdida como presupuesto del intercambio y la inhibición de otros tiempos —no el presente— implica una desigualdad en dignidad que se reproduce bajo la óptica de la oposición víctima/verdugo, por ejemplo. Según Godbout (1999: 117), el tiempo se halla en la esencia del don y de la reciprocidad y, por ello, retribuir significa vincular este gesto a *otros* en un pasado cercano o lejano. Si el presente es un tiempo permanente para las personas en Urabá, es lógico concluir que la retribución, el acto de devolver, sea la etapa sacrificada del ciclo.

Durante el primer año de funcionamiento del Banco, según algunas beneficiarias antiguas, uno de los emprendimientos más frecuentes era el alquiler de

---

[10] Mauss (1971 [1923]) demuestra las implicaciones de las tres operaciones en relación con el individuo; la dependencia del estado de ánimo por parte del donatario es una de ellas, sobre todo en lo que respecta al intercambio de alimentos.

[11] A pesar de haber implícitos deseos de prestigio, jerarquía y lucro, la dinámica del don requiere el reconocimiento inicial de una igualdad en dignidad de las partes implicadas, siendo este un requisito relativo a la obligatoriedad de las relaciones sociales. El modelo de Mauss se fundamenta, así, en los imperativos morales contra el aislamiento y el ostracismo que impiden la reproducción social.

[12] Mauss da precedencia al tema del mantenimiento del lazo social entre las partes involucradas en el intercambio. El énfasis no está en el establecimiento de jerarquías entre los participantes, a pesar de que sea posible, a partir de la fórmula, deducir los mecanismos que permiten la constitución de jerarquías dentro del sistema de intercambio. En otras palabras, la dádiva es lo que circula en pro del vínculo. De hecho, podría decirse que el don contiene un aspecto paradójico, pues las jerarquías sociales son parte del juego —y ellas están vinculadas al prestigio, poder y autoridad—; pero existe un elemento de igualdad relacionado con la preservación de las relaciones sociales. ¿Por qué Mauss afirma que, en el contexto de un sistema de prestaciones totales, el intercambio de regalos ocurre de una manera más o menos voluntaria, aunque sea de carácter obligatorio? Justamente porque esa obligación es intrínseca al sistema, y sin ella simplemente no habría relaciones sociales.

lavadoras. Con el dinero del préstamo, las personas compraban lavadoras para ser alquiladas en sus respectivos barrios y entre los vecinos. Pregunté, sorprendida, por qué en grupos de beneficiarios más recientes esta había dejado de ser una opción de emprendimiento. La respuesta fue contundente: "Es que a la gente le gusta lavar en máquina nueva y cuando las máquinas comenzaban a dañarse, nadie las mandaba a arreglar, y si las arreglaban, nadie quería sacarlas prestadas". Este es un indicio de la ubicación en el presente que, en lo que respecta a los emprendimientos financiados por el Banco, específicamente, impide la continuidad de esas iniciativas.

Uno de los aspectos fundamentales de los cursos de emprendimiento previos a la entrega de los cheques era la elaboración y manejo de libros de contabilidad, con el propósito de controlar ingresos y egresos, lo que idealmente posibilitaría la cuantificación de ganancias y la evolución de la empresa. Durante las visitas, yo debía registrar si los beneficiarios tenían libros de contabilidad y, además, debía comprobar si los libros estaban se estaban utilizando de manera adecuada. La segunda cuestión estaba fuera del dominio de mi formación y de mi vinculación al proyecto; sin embargo, comprobé que, del grupo de veinticinco personas, solamente cinco tenían un cuaderno con algunas cuentas y estaban plasmadas allí, principalmente, listas de personas o clientes. De ese subgrupo, solamente el dueño de una tienda, un "paisa",[13] oriundo de las regiones meridionales del departamento de Antioquia, tenía un libro de contabilidad; los demás, solamente un cuaderno, sin fechas, en el cual registraban los clientes, los buenos clientes (aquellos que pagan) y los deudores. Una de las mujeres de este grupo exhibió con orgullo su "cuaderno de cuentas" y mostrándose segura, me dijo: "Vea, mi negocio va bien. Nadie me debe, no estoy perdiendo". Mis preguntas, claramente infelices, terminaron con la conversación, pues indagué si ella sabía el valor del lucro y si tenía claro qué fracción de la cantidad recuperada iba a ser usada en la compra de materiales para recomenzar el ciclo. La respuesta que obtuve fue un silencio.

"Regar",[14] otra expresión recurrente, surgió cuando intenté, en varias ocasiones, evaluar el estado del emprendimiento. Escuché frases como "ya regué marrano por el barrio", "regué todo el queso, me fue bien", "regué la mercancía, ahora tengo

---

13 En el segundo capítulo aparece una caracterización más amplia de los "paisas", en la cual exploro la relación entre la hegemonía económica atribuida a ellos y algunas directrices y concepciones étnicas e ideológicas que los identifican.

14 *Regar*, la forma utilizada por los interlocutores, tiene dos sentidos: mojar la tierra y esparcir. En el caso del verbo *esparcir*, se usa en el sentido de esparcir semillas.

que empezar a recoger". El lapso de tiempo entre los actos de "regar" y "recoger" es imprevisible, es impreciso, es incierto. En resumen, la no retribución al fondo rotatorio se desprende de la resistencia al pago por parte de los clientes. "Regar" abarca los momentos de dar y recibir; "recoger" entra, de una forma lacónica, en la incertidumbre del futuro, siempre negado por el *presente permanente* y viabilizado por el sentimiento de pérdida. Una de las mujeres que visité me dijo que ella había creado un fondo, una especie de ahorro. El objetivo era impedir la pérdida causada por aquellos que "fían y no pagan". De hecho, en otra dimensión de la vida social en Urabá, es común que las personas hablen sobre el familiar "que se perdió", al referirse al crimen de desaparición forzada.

Durante la reunión con miras a la asamblea anual del banco, pregunté a la madre superiora: "¿Cómo es la reacción de la gente cuando paga?". Ella respondió: "Ellos manifiestan la satisfacción de estar cumpliendo. Una señora me dijo: 'Perdí lo que hice el sábado, pero la semana entrante voy a pagar'". Se demuestra, así, hasta en los comentarios de los pagadores (los no deudores), que el principio que alimenta el sistema no es la igualdad en dignidad de las partes involucradas, base de la fórmula maussiana, puesto que se antepone otro principio: el de la pérdida. El caso analizado corrobora una de sus variaciones. Es decir, en las realidades sociales en acción, la pérdida sustituye o se antepone a esa condición ideal del sistema de intercambio.

En el marco de una reunión con la presencia de mujeres, clientes antiguas del Banco, participantes activas en otros grupos de discusión y apoyo liderados por las Hermanas Juanistas, una de ellas manifestó su preocupación por el futuro del proyecto. "Necesitamos recoger la plata que está regada en la calle". Varias estrategias fueron propuestas, e incluso ponderadas, durante aquel encuentro: la exigencia de fiador, el reporte a bancos de datos de crédito y la expropiación de pertenencias (electrodomésticos, principalmente). El acuerdo anhelado nunca llegó, se extinguió en medio de las historias de deudas y deudores y de fiadores incautos. Una de las hermanas, entrando en desespero, dijo que sentía muchas ganas de hacer una lista con los nombres de los deudores, copiarla y pegarla en los postes de los barrios de Apartadó. Su exaltación duró poco, rápidamente desistió de la idea, puesto que esta es la misma estrategia que el grupo armado dominante ejecuta dos veces al año con el objetivo de realizar la "limpieza social",[15] tipo de exterminio que ocurre en

[15] "Cuando no hay pelaos [jóvenes] en la calle por la noche es que están haciendo limpieza" (Catalina). Durante el trabajo de campo, experimenté el final de una época de "limpieza" y cuando estaba

la región desde hace más de tres décadas. A pesar de los callejones sin salida, una frase proveniente del fondo de la sala fue definitiva para el regreso de la esperanza al banco, para la esperanza de Urabá e incluso para la esperanza en mi propio análisis:

> Hermana, hay que colocarnos de acuerdo en qué estrategia se va a adoptar para recuperar la plata que está en la calle, y qué estrategia se va a utilizar para no seguir perdiendo porque nos interesa que no se acabe esto. Yo si digo que sí hay una estrategia de cobro. Por ejemplo, las visitas más que todo los fines de semana, viernes, sábado y domingo. No es que "me tiene que dar tanto", pero a ver qué se recoge.

La pérdida se evidencia, aquí, en un sentido positivo, puesto que busca una acción contra la perpetuación de la pérdida y del abandono, que ratifica, no obstante, la centralidad de esos aspectos en las relaciones sociales. "Recoger", en esa situación, sustituye al cobro, un cobro hecho bajo amenazas —"no es que 'me tiene que dar tanto'"—. En todo caso, hasta en las propuestas más enérgicas, provenientes de mujeres comprometidas con el banco, los presupuestos locales, respecto del sistema de intercambio, son ratificados como valores establecidos. Al citar el caso de otro fondo rotatorio de una asociación local de mujeres, Carmen propuso:

> La persona que quiera aspirar a un préstamo de ellas [de la asociación] debe asistir a las asambleas durante 6 meses. Por ejemplo, yo la conozco a usted, viene, participa y todo el mundo de la asamblea la conoce y debe seguir asistiendo. Las propias personas de la asamblea son las cobraderas, o sea, que si ella se encuentra con 20 mujeres, las 20 le van a decir: "Estás atrasada, debes de pagar". Entonces la presión es más grande. Ese fondo lo maneja un grupo de mujeres pero que las asesoraron. Toda la asamblea sabe dónde vive, qué hace, quiénes son los hijos, o sea, hay familiaridad.

---

regresando a Brasilia los pasquines comenzaron a aparecer de nuevo. A comienzos de 2011, según supe por conversación telefónica, Los Rastrojos estaban promoviendo una nueva limpieza, aquellas que las personas de Urabá esperan en todo final o comienzo de año. El blanco del exterminio son los ladrones, drogadictos y prostitutas. En años anteriores, también incluía —y así era manifestado explícitamente en los pasquines y en las "listas negras"—: colaboradores del grupo armado opositor, infiltrados y delatores, conocidos como "sapos".

La iniciativa de Carmen, de todas ellas convertirse en "cobraderas" para salvar al banco, demuestra que el cobro es un mecanismo que permite hablar sobre aspectos que remiten a tiempos distintos al presente. Haber hablado de la necesidad de "conocer" la historia de las mujeres beneficiarias de los préstamos, incluso al hacer una comparación con otra asociación, es la evidencia de un llamado inédito tanto al pasado (reciente) como a posibilidades futuras de relación. El hecho de haber expresado, en público, su opinión sobre las bondades de saber quién es la persona, lo que ella hace y quiénes son sus hijos es un acontecimiento extraordinario en ese tipo de escenarios, justamente por su enunciación abierta. Ahora, es importante señalar que el testimonio de Carmen es un preámbulo a otro postulado social de la región: para relacionarse con alguien es necesario saber quiénes son los hijos y no quiénes son los padres de la persona en cuestión.

El pasado es anulado en su forma más común de identificación y de mitificación: los ancestros. Si los padres están vivos, sobre todo el padre, es porque "nada debe", es decir, logró sobrevivir —independientemente de haber sido guerrillero o paramilitar, o de tener hijos que pertenezcan a bandos contrarios, por ejemplo—. Lo que pone la vida en riesgo —y anula las posibilidades de relación— es la vinculación de los hijos y sus acciones en el presente, sus deudas, generalmente saldadas con la muerte. La generación actual es el eje, el horizonte, el principal referente, aunque sea frágil. Por esto, la muerte no es un acontecimiento sorprendente, aunque su aplazamiento genere las deudas del exilio. En su etnografía, Mandariaga (2006) registró un testimonio en que se decía que, en Urabá, antes de que un hijo muriera, las madres ya habían hecho el duelo. Esta es también una forma de incorporación de la experiencia de la muerte al presente de la jornada diaria. No es por pura coincidencia que, durante mi experiencia de campo, la canción más escuchada en la radio, en los bares y clubes, e incluso en los timbres de los teléfonos celulares, haya sido la salsa interpretada por el cantante Luis Enrique titulada "Yo no sé mañana":

Yo no sé si tú, yo no sé si yo
Seguiremos siendo como hoy
No sé si después de amanecer, vamos a sentir la misma sed
Para qué pensar y suponer, no preguntes cosas que no sé, yo no sé
No sé dónde vamos a parar, eso ya la piel nos lo dirá
Para qué jurar y prometer algo que no está en nuestro poder
Yo no sé lo que es eterno, no me pidas algo que es del tiempo
Yo no sé mañana, yo no sé mañana

Si estaremos juntos, si se acaba el mundo
Yo no sé si soy para ti, si serás para mí
Si lleguemos a amarnos u odiarnos
Yo no sé mañana, yo no sé mañana
Quien va a estar aquí
De un café pasamos al sofá, de un botón a todo lo demás
No pusimos reglas ni reloj, aquí estamos solos tú y yo
Todo lo que ves es lo que soy, no me pidas más de lo que doy
Yo no sé mañana, yo no sé mañana
Si estaremos juntos, si se acaba el mundo
Yo no sé si soy para ti, si serás para mí
Si lleguemos a amarnos u odiarnos
Yo no sé mañana, yo no sé mañana
Quien va a estar aquí
Esta vida es igual que un libro
Cada página es un día vivido
No tratemos de correr antes de andar
Esta noche estamos vivos
Solo este momento es realidad
No, no, no sé
(Yo no sé mañana)
Esta vida es una ruleta que gira sin parar
(Yo no sé mañana)
Yo no sé si tú, yo no sé si yo, cómo será el final
(Yo no sé mañana)
Puede ser peor, o puede ser mejor
(Yo no sé mañana)
Deja que el corazón decida vida mía lo que sentimos
Mañana... Yo no sé
(Yo no sé, yo no sé mañana)
Ahora lo que vivimos es algo realmente lindo,
Quien puede saber lo que pasará mañana, no hay nada escrito
(Yo no sé mañana)
Estamos sólo tú y yo
Y los momentos hay que vivirlos... Hay que vivirlos
Yo no sé, yo no sé mañana

Yo no sé mañana, yo no sé mañana
Si estaremos juntos, si se acaba el mundo
Yo no sé si soy para ti, si serás para mí
Si lleguemos a amarnos u odiarnos
Yo no sé mañana, yo no sé mañana
Quién va a estar aquí.

Del hombre-deuda al hombre-cobro: el estilo de vida del cristiano

Caillé (2002) reflexiona sobre la universalidad del don y, con base en esta cuestión, señala que existen sociedades, y también personas, organizadas en torno a la fetichización de alguno de los tres momentos del don, aunque, en mi propia lectura, prefiero usar la categoría "intercambio" y hablar de orientación en lugar de fetichización. Se podría construir, de hecho, una distinción entre posibles sociedades de la deuda, en las cuales es imperativo estar siempre pagando; sociedades de recepción —o de sumisión— en las cuales recibir es el foco de las acciones, y sociedades de obligación del don propiamente dicho, en las cuales el énfasis es el esplendor del don.

En Urabá, los principios identificados —"la costumbre de quedar debiendo" y "todo debe ser regalado"— se ubican en el segundo caso. La sumisión se efectúa, en primera instancia, por la vía del terror y del miedo, expresados en las amenazas de desaparición, exilio y muerte. La experiencia del trabajo de campo propició una inmersión en los laberintos de la vida en el *presente permanente*. Este tiempo se vive con base en la desconfianza y el miedo, pero también en la euforia y en la exuberancia (véase segundo capítulo). La desconfianza aparece como la principal aliada de la pérdida, en especial cuando ella se instituye como paradigma de las relaciones sociales. Caillé (2002) resalta, desde una perspectiva antiutilitarista, que el ideal heredado del análisis de Mauss de las prestaciones totales está relacionado con la confianza total en el otro, la cual permite, a su vez, equiparar los elementos obligación, libertad, interés y desinterés. Por oposición, la desconfianza en el otro —que tiene un carácter total puesto que, según el autor, se confía o se desconfía, no hay término medio—, genera el desequilibrio de esos elementos o estimula su manifestación hiperbólica y desfigurada.

La desconfianza es uno de los efectos de la violencia en Urabá, con sus periodos de masacres y con su presente marcado por asesinatos selectivos, limpiezas, desapariciones y sucesivos desplazamientos y destierros. Podría incluso afirmarse que

el *presente permanente* se vive por medio del miedo y de la desconfianza, aunque haya surgido de la angustia en los momentos de violencia exacerbada, del terror en las distintas épocas de "pacificación" (véase el cuarto capítulo). En este sentido, concuerdo con Sémelin (2009) cuando afirma que la angustia se caracteriza por ser difusa e imprevisible; mientras que la transmutación de la angustia en miedo concentrado, por intermedio de figuras hostiles, por ejemplo, puede resultar en odio pernicioso contra el otro. Agréguese el hecho de que el miedo se convierte en peligro para quien lo siente, según Todorov (2009) cuando expone los riesgos de que el miedo termine ejerciendo el papel de pasión dominante.

La gran cuestión respecto al miedo, como lo argumenta Sémelin (2009: 75) de forma extraordinaria, es que, una vez superadas las primeras angustias, termina constituyéndose, junto con el odio, en uno de los "compuestos psicológicos más estables", duraderos y eficaces en la anulación de otros tiempos de vida. De este modo, el pago, visto como retribución en algunos casos, solamente puede concretarse mediante el miedo a la pérdida, al abandono, es decir, mediante el amedrentamiento o por la vía de una de una intermediación violenta.

Una de las hermanas me dijo que el perfil de los mejores pagadores se hallaba entre las mujeres "evangélicas"; a su vez, el grupo de los deudores está conformado por hombres —la minoría en las solicitudes de préstamo— y por mujeres cabeza de familia que no son "evangélicas". Cabe preguntarse, entonces, ¿por qué las mujeres que "se entregaron a los pies de Cristo" son las mejores pagadoras y se convirtieron así en clientes preferenciales del Banco?

Creo que una de las claves está en la idea del temor de Dios, manifestado con frecuencia tanto en las conversaciones cotidianas como durante los cultos, escuelas dominicales, ayunos y vigilias. Aunque el temor de Dios esté relacionado, según algunos pastores y pastoras, con la reverencia a Dios y con la obediencia, muchos de estos especialistas religiosos afirman que va mucho más allá. El temor de Dios tiene que ver también con el juicio del pecado, del mal. Aquí se encuadraría la respuesta dada por una de las mujeres visitadas cuando intenté indagar por qué los "cristianos" demuestran un mayor compromiso con el pago de las cuotas del Banco: "Es que cuando usted adquiere una deuda, también adquiere esa deuda con Dios".

No obstante, en la versión local, el temor de Dios actúa siguiendo la misma trayectoria que el miedo. El miedo al cobro es un punto en común y, por ello, se argumenta también que el evangelio es tan individual como la salvación, solo depende de los actos individuales, tal y como sucede con el pago de las deudas. Algunos pastores intentaron garantizar mi seguridad en la región imprimiendo miedo, por

Imagen 3. Mural en el parque principal de Mutatá, en el sur de Urabá

Fuente: fotografía tomada por la autora.

medio del temor cristiano, durante nuestras conversaciones; una pastora de Turbo comentó, respecto al hecho de ser antropóloga, que la mayor sabiduría es el temor de Dios. Me dijo que durante mi estadía en la región lo comprobaría, pues la "otra sabiduría, aquella llamada conocimiento", asociada a mi trabajo como investigadora, "es diabólica, perjudica y puede matar". Cuando regresaba a Apartadó, después del encuentro con esta pastora, tuve una conversación espontánea, inédita para los patrones de Urabá en tanto que mi interlocutor, también cristiano, se atrevió a hablar sobre el conflicto, tema censurado en las conversaciones cotidianas y, por consiguiente, asunto impensable de ser tratado en un bus. Él comenzó diciendo: "Tuve que ir a hablar con la guerra, usted me entiende". Hoy en día sé que él se estaba refiriendo al hecho de haber entrado en contacto con comandantes guerrilleros y paramilitares por varias circunstancias que, en aquel momento, parecían aún más oscuras por el lenguaje metafórico empleado por él. En todo caso, esa expresión fue usada como una introducción para decir que "en aquella época" —de la incursión de los paramilitares a Turbo a finales de los años ochenta— "cuando mataban a alguien, todo el mundo sabía que esa persona estaba con pecado". Su conclusión fue lapidaria: "Nosotros estamos vivos, entonces eso quiere decir que no tenemos pecado".

El temor de Dios, entendido como miedo, posee un componente de sumisión —"someterse a Dios"—. Esta es, justamente, la base del "evangelio como estilo de

vida", uno de los aspectos más recurrentes en los diálogos y conversaciones con pastores y cristianos y, sobre todo, con personas seguidoras de doctrinas trinitarias que se beneficiaban de los préstamos del Banco. Profundizar en este tipo de concepciones ciertamente merecería un capítulo aparte, pues el estilo de vida del cristiano se postula como la explicación para la supervivencia en Urabá, la cual se relaciona también con el pago de las deudas. Durante una escuela dominical, escuché al pastor pregonando: "Pagarle a Dios en una sola cuota y en efectivo es mucho más difícil, pero es lo que debemos hacer". Este tipo de instigación se suma al presupuesto de que toda deuda es contraída con Dios y, por lo tanto, el cobro es efectuado directamente por él. Desde ese punto de vista, comportarse correctamente es la clave para no ser alcanzado por la violencia, por nuevos cobros. Durante una visita, una de las beneficiarias del proyecto afirmó: "Yo he analizado que es la propia gente que busca la violencia porque a las personas buenas nada les pasa. Dios los libra".

El control mediante el temor de Dios, el cumplimiento de las reglas, su exigencia e, incluso, la vigilancia ejercida por los "hermanos" y "hermanas", son componentes de un estilo de vida considerado opuesto al del católico, enfocado en la laxitud como directriz de vida y como actitud hacia las reglas, principalmente. Incluso el sacerdocio dentro de la Iglesia católica es visto como distante del estilo de vida cristiano, como si fuera "una carrera, una profesión", "como ser médico o abogado", me explicaron. Luis, un fiel de la Iglesia Pentecostal Unida de Colombia, expuso el asunto de la siguiente manera:

> En la Iglesia católica no hay ese seguimiento espiritual... Ahí es donde está el problema. Allá usted va a misa, pero no lo van a vigilar, pero acá es distinto, van a su casa para ver cómo es que usted convive con su esposa, con sus hijos. Le hacen un seguimiento para que usted empiece verdaderamente a cambiar espiritualmente y tener una vida nueva. Dios es un dios celoso, refinado como el oro y la plata, por eso le gustan las cosas con orden. Al que deja vivo, lo deja vivo para que cambie.

¿Por qué dentro de los perfiles de deudores del Banco se destacan los hombres, aun cuando son una minoría dentro del conjunto de beneficiarios del proyecto? Una respuesta podría ser que los hombres en Urabá se encuadran en el papel de cobrador y no en el papel de deudor, sobre todo por ser vistos como "guerreros" y no como "seguidores del evangelio", según el postulado del temor de Dios. Los "guerreros" tienen la libertad de ser deudores, dado que son cobradores potenciales. En otras

palabras, el cobrador es "fetichizado" porque él también es un guerrero, en la medida en que actúa por medio de mecanismos que refuerzan el miedo en el "otro".

La noción de fetichización utilizada aquí es inspirada por el análisis de Taussig (1987), del "sistema de endeude" en el suroccidente de Colombia, durante el auge de la actividad cauchera a inicios del siglo XX. El autor afirma que ese sistema fue erigido sobre la ficción del comerciante y no de la mercancía. Por consiguiente, la deuda —y no la mercancía— es el elemento "fetichizado". En otras palabras, si nos preguntáramos por lo que es un hombre en aquel contexto, la respuesta es unívoca: un hombre son sus deudas. En el caso de Urabá, la misma pregunta tendría una respuesta contundente: un hombre de Urabá es un "guerrero", como me fue informado en repetidas ocasiones. El guerrero, a su vez, es aquel que cobra las deudas de otros —en nombre de terceros— mediante el miedo y el terror. Además, el "guerrero" puede cobrar lo que otros le deben, cobrar por las pérdidas sucesivas que ya sufrió, a través de esos mismos mecanismos. Ese proceso de reproducción del odio —y de la venganza— se refuerza constantemente por el impacto ideológico de una pérdida original (cuarto capítulo). En síntesis, en Urabá la pérdida se anticipa a la entrada en cualquier circuito de intercambio y, en el caso del "guerrero" urabaense, no es del todo distinto; la diferencia radica en que él puede actuar como cobrador y su papel suele ser legitimado. Así, por ejemplo, en una de las reuniones de las beneficiarias del Banco, en las cuales raramente participaban hombres, sobre todo después de haber sido entregado el dinero, una mujer dijo que lo ideal es enviar un cobrador, "un hombre para que haga ese trabajo"; ella misma se rehusaba a ser una cobradora, como alguien había insinuado. En otra situación, según el testimonio de una de las Hermanas Juanistas, un funcionario de una ONG local que había apoyado el proyecto anteriormente alardeó aseverando que gracias a "ellos" el proyecto se había reestructurado profundamente cuando adoptó la figura del cobrador.

Taussig (1987) agrega otra cuestión: si el hombre son sus deudas, entonces ¿qué es una deuda? La deuda es un hombre, un peón, un indio; un hombre en una situación en la que las mercancías, llamadas adelantos y regalos, son entregadas a receptores supuestamente desinteresados. El sistema depende, de este modo, de la ficción del comercio, en la cual el deudor no es esclavo ni asalariado, sino un comerciante sujeto a la obligación de devolver los avances. De hecho, en las narraciones de la época se corrobora cruelmente que se consideraba que los indios eran capturados para el comercio y no para la esclavitud.

Entonces, ¿qué es la deuda en Urabá? Es la constatación de la pérdida en el tiempo presente, en el día de hoy. Y si el fetichismo de la deuda es un reflejo, en las

palabras de Taussig (1987), de la elaboración cultural del miedo, el fetichismo de la pérdida que se reproduce en el presente es otra trayectoria de ese mismo proceso de elaboración del miedo en el espectro de la "guerra" y de la supervivencia. En ambos casos, el miedo que se impone es el elemento que permite el control de poblaciones masivas, aparte del terror naturalizado de las prácticas *in loco.*

Una mujer vinculada al proyecto del Banco, emocionada, concluyó su intervención, mirándome a los ojos, diciendo: "Quien fue paraco, nunca va a ser un exparamilitar por completo". La marca permanece en él, dada su condición de "guerrero" (tercer capítulo) y, al mismo tiempo, ese combatiente en potencia está presente en la figura del cobrador. Por esto, es él quien puede accionar ciertas expresiones sociales que solamente el cobro tiende a movilizar. No obstante, el "guerrero", en su faceta de asesino, está determinado, de la misma forma como su actuar está marcado, por el *presente permanente*. Por esta razón, los recuerdos de la infancia y el pasado, en un sentido más amplio, deben ser inhibidos cuando el cobro es una orden de asesinato:

> A mí me impactó tanto la historia de una señora de aquí porque ella estaba sola en su casa y vinieron a matarla. Entonces, ella vio al hombre que la iba a matar pero resulta que él, cuando supo quién era ella, no se atrevió a matarla porque ella, cuando el muchacho era chico, le daba almuerzo en su casa. El muchacho no se atrevió a matarla. Entonces después mataron al muchacho por no haber cumplido con ese mandado.

La donación y el pago de los muertos

"La necesidad de pedir prestado" y "todo debe ser regalado" son dos principios que he explorado poco hasta ahora. La decisión de dejarlos por último resulta de la inquietud de que estos sean el resultado del humanitarismo y de la caridad que, plasmados en ciertas acciones, buscaron mitigar la crisis en la región durante toda la década de los noventa hasta 2005, aproximadamente.

Mi contacto con las ONG y organismos internacionales en Urabá fue restringido: en la mayoría de los encuentros con personas vinculadas al mundo humanitario, los quehaceres de una estudiante de doctorado (rotulada como académica) fueron vistos con extrema desconfianza. Aparte de algunas conversaciones con funcionarios de la Oxfam, órgano financiador del Banco de la Esperanza, no tengo una base empírica suficiente para desarrollar una discusión que incluya la visión de aquellos actores y organizaciones. Mi inspiración viene del diálogo con las Her-

manas Juanistas, con varios sacerdotes católicos, con pastores, con líderes locales y con los propios beneficiarios del banco. De hecho, uno de los líderes que conoce el proyecto desde sus inicios, analizó las dificultades del Banco bajo la suposición de que en Urabá las personas están acostumbradas a que "todo sea regalado" y explicó que, junto con el enorme sufrimiento, la ayuda también ha sido excesiva, mal dirigida y centrada en donaciones. No fue el único comentario que se hizo en ese mismo sentido; todos estos testimonios, sin embargo, confirman que existe una precedencia de la donación, cuyo significado local está consagrado en los principios ya enunciados. Sumergirse en el sentido local de la donación puede permitir comprender por qué una beneficiaria del proyecto, asociando nuestra visita con un cobro "pacífico", respondió con agresividad: "Es que ustedes lo que nos hicieron fue un mal porque nos prestaron plata para un negocio que no funcionó".

Según Godbout (1999: 124), un don enteramente compulsivo ya no es un don, cualquiera que sea el tipo de sociedad. Pedir prestado de manera compulsiva —"la necesidad de pedir prestado"—, cuando existe la "costumbre de quedar debiendo" y la pretensión de que "todo sea regalado", son respuestas, en gran medida, a dones, igualmente compulsivos. La donación, vista como don, puede producir paridad en fases posteriores o más consolidadas de la relación, pero, en principio, crea una profunda diferencia que puede tornarse duradera, como las marcas de la experiencia violenta y del desplazamiento, sobre todo cuando la retribución es inhibida. En la etapa final de mi trabajo voluntario, la frustración de una de las hermanas también fue mía cuando me dijo que se había encontrado en la calle con una mujer, cliente del Banco —y pagadora puntual—, sudorosa, cansada y desanimada. Ella le dijo: "Hermana, me recorrí todo Apartadó y nadie me regaló nada". Meses después, leí, en un periódico local, el testimonio de un damnificado de las inundaciones de 2010, habitante de un área de riesgo de Turbo con asentamientos de poblaciones desplazadas y desterradas: "Todo lo que nos regalan lo volvemos a perder".

Los dones son veneno y remedio, beneficio y desafío. Desde el punto de vista de una teoría de la acción, engendrada en el seno del *Ensayo sobre el don*, se podría pensar en dos tipos de don (Caillé, 2002), que leo como donación, propios de una articulación positiva de intereses, libertad, espontaneidad y obligación: el don a otro y el don de creación. El primero es el resultado de un reconocimiento del otro que se opone al mero interés. De hecho, el propio Mauss reconoce que el interés es una categoría de la acción que ha perdido su carácter político por el cálculo económico financista. En el segundo caso —el don de creación—, libertad y espontaneidad se oponen a la obligación y a la ley, pero validan siempre la posibilidad

de la alianza. Cuando el don se torna veneno y no remedio, estos dos tipos de don están ausentes.

La pérdida se impone frente a la articulación de donación y obligación, y así se pierde la espontaneidad y se exalta el interés y la obligación. Se anulan, por ese camino, muchas posibilidades de establecer nuevos pactos sociales. Durante una de las conferencias ofrecidas en el transcurso del voluntariado, una de las mujeres afirmó que para ella lo más importante cuando recibía un regalo era saber si fue dado con amor y con cariño. Aseguró que percibía cuando un regalo era dado con dolor. Ese dolor sería, justamente, la ausencia de los dos tipos de don.

La caridad puede comprenderse, de hecho, como la rivalidad por el don, es decir, como otra forma de guerra, aunque sea desarrollada por medios diferentes. En Urabá, ese peligro ha sido mucho más evidente después del avance del proceso de reparación administrativa, contemplado en la Ley de Justicia y Paz,[16] reglamentado mediante el Decreto 1290 de 2008. Es necesario tener en cuenta que el trabajo de campo concluyó durante las elecciones presidenciales,[17] de las que resultó vencedor Juan Manuel Santos Calderón, y el fin del mandato de ocho años de Álvaro Uribe Vélez (2002-2010). Los trámites vinculados a la división de Acción Social, encargada de la gestión de la reparación por vía administrativa, fueron acelerados en el periodo preelectoral, incluida la entrega de indemnizaciones.[18]

En Urabá, las personas se referían a la indemnización solidaria, equivalente a casi veinte millones de pesos[19] en caso de homicidio o desaparición forzada,

---

16 La Ley 975 de 2005, o Ley de Justicia y Paz, facilita los procesos de paz e incorpación individual y colectiva a la vida civil por parte de miembros de grupos armados al margen de la ley, además de garantizar los derechos a la verdad, a la justicia y a la reparación de las víctimas, tanto por la vía administrativa como por la judicial. Se vincula a ella el Decreto 1290 de 2008 para los trámites de reparación (anexo 4).

17 La primera vuelta ocurrió el día 30 de mayo de 2010. La segunda fue realizada un mes después, el domingo 20 de junio de 2010.

18 En abril de 2009, se cerraron las inscripciones para iniciar los procesos de reparación administrativa. Se reportaron 17.000 víctimas como resultado de este proceso, correspondientes a la época de consolidación del control paramilitar (1997-2005) en Urabá y parte del departamento de Chocó. Según la relatoría de octubre de 2010, 4792 familias recibieron indemnización solidaria en el departamento de Antioquia, de las cuales 2519 eran de Urabá. Siguiendo la misma relatoría, la entrega de nuevas indemnizaciones a 2060 familias en Antioquia, de las cuales 561 eran habitantes de Urabá, sucedería antes del final de 2010. Además de eso, se enfatiza en las cantidades transferidas: más de 100.000 millones de pesos para la región de Urabá, con la proyección de 38.000 millones de pesos relacionados con las reparaciones anunciadas para el departamento de Antioquia (Departamento para la Prosperidad Social 2010).

19 Este tipo de reparación individual se denomina indemnización solidaria. En el decreto se establecen

mediante la frase "Pagar el muerto". De hecho, las expresiones más comunes eran: "Ya me pagaron a mi marido"; "ya me pagaron a mi papá"; "ya me pagaron a mi hermano". Era común escuchar esos mismos enunciados de forma interrogativa: "¿Ya le pagaron a su marido?", "¿Ya le pagaron a su hermano?".

Es prematuro hablar sobre los conflictos generados por la entrega de la indemnización.[20] Durante el trabajo de campo tuve acceso a información sobre peleas entre hermanos, entre esposas, amantes y compañeras de una misma víctima, conflicto que se propagaba a los hijos de unas y otras. Escuché reclamos por parte de mujeres que estaban a la espera del pago respecto de vecinas, conocidas y amigas que, habiendo recibido el dinero, lo habían gastado completamente y habían quedado con nuevas deudas. Escuché también a muchas mujeres diciendo que nadie podía enterarse que el dinero les iba a ser entregado porque, de inmediato, todo el mundo querría dinero prestado y "después nadie va a querer pagar porque la plata es del gobierno". Algunas comentaban que, por el hecho de que el marido hubiera sido asesinado por la delincuencia y no por la guerrilla, o por las AUC, "no lo van a pagar". Otras aclaraban sus dudas conmigo, pensando que yo trabajaba para una ONG, para alguna asociación de víctimas o para la propia Fiscalía. Una de ellas me

---

las especificaciones sobre el monto de la indemnización: homicidios, desaparición forzada y secuestro, cuarenta salarios mínimos mensuales legales; lesiones personales y psicológicas que produzcan incapacidad permanente, cuarenta salarios mínimos legales; lesiones personales y psicológicas que no incurran en incapacidad permanente, treinta salarios mínimos mensuales legales; en el caso de tortura, la reparación, treinta salarios mínimos mensuales legales. En los casos de delitos contra la libertad y la integridad sexual, y el reclutamiento ilegal de menores, treinta salarios mínimos mensuales. Para el delito de desplazamiento forzado, se contempla el pago de veintisiete salarios mínimos mensuales legales.

20 En el decreto, las condiciones de la indemnización solidaria se definen de la siguiente manera: "Cuando a la víctima se le hubiere dado muerte o estuviere desaparecida, tendrán esa condición el cónyuge o compañero o compañera permanente o el familiar en primer grado de consanguinidad o primero civil de la víctima directa o aquellos que dependían económicamente de la misma (...) 1. Una suma equivalente al cincuenta por ciento (50 %) del valor previsto para la respectiva violación para el cónyuge o compañero(a) permanente, y el otro cincuenta por ciento (50 %) para los hijos; 2. A falta de cónyuge o compañero(a) permanente, el cincuenta por ciento (50 %) para los hijos, y el otro cincuenta por ciento (50 %) para los padres; 3. A falta de cónyuge o compañero (a) permanente e hijos, cincuenta por ciento (50 %) para los padres y el otro cincuenta por ciento (50 %) distribuido en partes iguales entre los hermanos y demás familiares que dependieren económicamente de la víctima directa; 4. A falta de cónyuge o compañero(a) permanente, hijos y padres, se distribuirá el valor de la indemnización solidaria en partes iguales entre los hermanos y demás familiares que dependieren económicamente de la víctima directa. 5. Cuando la víctima directa era soltera y fue abandonada por sus padres en la niñez, se reconocerá el monto total de la reparación al pariente más cercano que hubiere asumido los gastos de crianza y manutención, siempre que demuestre el parentesco y la dependencia económica".

dijo: "Pero ¿será que el gobierno tiene tanta plata así como para pagar un muerto tres veces, porque entonces a las que les mataron todos los maridos, se los van a pagar todos?".

En diferentes encuentros con víctimas, ellas eran enfáticas en el asunto del pago de los muertos. La asamblea se dividía, automáticamente, en el conjunto de las personas que habían sido indemnizadas y en el grupo de las que todavía estaban a la espera del dinero. Incluso eventos fortuitos y trágicos de la cotidianidad eran encasillados en esa expectativa. Días después de un accidente de tránsito, en el cual murió una niña de diez años, surgió el rumor de que ella era hija de un coronel del Ejército. El rumor se propagó durante una reunión; una de las mujeres que acababa de oírlo comentó: "Si era hija de un coronel, entonces se la van a pagar por el resto de la vida".

Este pago, que no suple la deuda en la medida en que no restaura la pérdida ni borra el miedo de la médula de las relaciones sociales, es una dádiva-veneno, es decir, un don compulsivo que impide la conquista de autonomía. Se disipa la obligación intrínseca al don, como postula Hannah Arendt (1978), que es una especie de exhortación a la acción. Se impide que el don sea vivido como un sistema de acción que incita a las personas a aumentar la libertad de los otros (Etzioni 1988). En todo caso, el don es una experiencia que evidencia la tensión entre individuo y grupo, y entre libertad y obligación, aun más si pensamos en su espectro fuera del caso del sistema de prestaciones totales. La dádiva-veneno, por ejemplo, está relacionada con la exacerbación del componente de individuación,[21] que termina sirviendo para reforzar la individualización en la sociedad. Se convierte en una forma de fomentar una liberación de los "otros", más estéril aún en sociedades sometidas a los efectos de la violencia como son la pérdida, el miedo, la desconfianza y la anulación de otros tiempos de vida como el pasado y el futuro.

Strathern (2006 [1988]: 329) brinda algunas pistas para comprender esos procesos de individualización relacionados con el don. Ella propone comprender

---

[21] Regresando a Mauss, el carácter paradójico del don está presente en el objeto, pues él contiene la semilla de la jerarquización y también un carácter de individualización que va volviéndose más amplio a medida que las instituciones jurídicas se separan. Es decir, cuando el don deja de ser una prestación total. De cualquier modo, ese carácter de individualización posee un componente de igualdad que Mauss resume en los postulados "algo de nosotros permanece en los otros" y "algo de los otros permanece en nosotros". Las categorías *hau* y *mana* corresponden al espíritu que acompaña al donatario, aunque pertenezca al donador, pues el objeto está impregnado de él. Por último, *hau* se refiere al comportamiento de individualización; mientras que en la categoría *mana* hay elementos relativos a la jerarquía social y a las posibilidades de jerarquización.

el don como una abreviación para objetos —las relaciones también son consideradas objetos— que impone "dramáticos problemas temporales". Los dones serían imágenes del posible colapso, ruptura, de cualquier relación de separación entre causa y efecto. La importancia de la relación causa-efecto, en la argumentación de la autora, es fundamental, pues ella se refiere a la singularidad de la acción del sujeto. La objetivación de las relaciones, un potencial del propio don —la donación sería un ejemplo esclarecedor—, es resultado de su carácter anticipado, lo cual es un problema esencialmente de tiempo.[22] A través de la singularidad de su acción, un "agente" puede mantener separados los momentos de causa y efecto. Cuando la donación se convierte en dádiva-veneno, impide la identificación de la singularidad de la acción y genera una pérdida de autonomía, por un lado, y una individualización del interés, por el otro.

Regresando a la euforia de la indemnización en Urabá, aunque la reparación individual y la colectiva sean consideradas simultáneamente, la ley desarrolla ampliamente el asunto de la reparación individual. En lo que respecta a ese tipo de reparación, específicamente, está contemplada la indemnización solidaria, la restitución (de bienes y tierra), la rehabilitación, el establecimiento de medidas de satisfacción y las garantías de no repetición. No obstante, los esfuerzos parecían mayores, en aquel momento, en lo que concierne a la indemnización económica y a la definición de los procedimientos que desembocan en el pago. El asunto de la restitución de tierras está confinado en un artículo y en un parágrafo que remite a las disposiciones legales ya existentes para esta cuestión. Queda en evidencia, por lo tanto, el peligro de una reparación fundamentada en la dádiva-veneno, por la cual las obligaciones sociales pueden, incluso, transformarse en obligaciones contractuales casi mercantiles. Siguiendo la explicación de Godbout (1999), se considera que cuando el "usuario" paga y el "productor" recibe el pago, esa operación sustituye cualquier obligación social.

Una reparación basada en la dádiva-veneno impide el perdón, puesto que el perdón es un don fundamental que permitiría la superación del sistema de la violencia. Según Godbout (1999), para conciliar la mayoría de conflictos sería necesario que se hiciera un gesto, un acto, no previsto en las reglas vigentes, con

---

[22] En una definición simplificada, para Strathern (2006 [1988]: 328), el intercambio de dones es una circulación de objetos dentro de relaciones, que son reproducidas de esa manera para que los mismos objetos puedan circular. Por ello, la recursividad del don es un resultado anticipado. A pesar de que el don pueda ser visto como una técnica de objetivación y de personificación, la cuestión es que "los objetos de las relaciones son siempre otras relaciones".

el fin de propiciar otro estado de las relaciones, en caso de que "el otro" que está involucrado en la relación acepte. En una nota de pie de página del *Ensayo sobre el don*, Mauss ejemplifica la relación entre el tiempo en el circuito de intercambio, basado en los tres actos, y la paz. En el caso de los haïda, tsimshiam y tlingit, los ritos de paz consisten en prestaciones y contraprestaciones inmediatas que son, en últimas, intercambios de cauciones y gestos que requieren la anulación del tiempo de espera entre la entrega y la devolución para propiciar un estado diferente de las relaciones —y del propio intercambio—, es decir, una serie de condiciones ideales de confianza, libertad, reconocimiento y dignidad.

"Tirarse una pérdida" [hacer una llamada pérdida] es un gesto con el potencial de estimular alternativas a las reglas instauradas por la pérdida y viabilizadas por el *presente permanente*, aunque recuerde todas las máximas aquí registradas. Ese fue un gesto local que Ivete me enseñó. Después de aquel primer encuentro en la Iglesia Cuadrangular, descrito al comienzo de este capítulo, comencé a recibir llamadas de Ivete diariamente. Después de dos toques, ella colgaba. En las primeras ocasiones, intenté retornar la llamada pensando que ella quería hablar conmigo, o que tal vez no tenía crédito y, por ello, ella estaba insistiendo en los dos timbres. Después de varios intentos, ella contestó y me explicó que solamente estaba "tirando una perdida", para que yo supiera que ella estaba pensando en mí, deseando que estuviera bien, viva. Al mismo tiempo, ella fue clara cuando me dijo que yo no necesitaba devolver la llamada. Algunos meses después, al final del día, mi celular registraba varias llamadas perdidas y no solamente de Ivete, sino también de pastores, jóvenes de los barrios, niños, beneficiarias del Banco, etc. Yo no solo estaba acostumbrada a no contestar llamadas antes del tercer timbre, sino que también había aprendido a "tirar pérdidas" a mis amigos y conocidos de Urabá.

Instaurado el código, la persona que recibe la llamada reconoce el mensaje que está por detrás; sin embargo, la devolución es suprimida. La iniciativa de crear el lazo existe, a pesar de que la negación de la posibilidad de devolver la llamada sea una comprobación de las adversidades que impiden desarrollar el vínculo. En mi lectura, en ese índice (véase nota de pie de página 2) hay, de cualquier modo, posibilidades de un incipiente retorno a la confianza. Por otro lado, "tirar una perdida" es una acción situada en el plano fenomenológico del *secondness* (Peirce 1955),[23] es decir,

[23] La tríada epistemológica básica de Peirce se fundamenta en los niveles: *firstness/secondness/thirdness* (potencialidad, actualidad y convención). Esta tiene correspondencia con los tipos de signos (íconos, índices y símbolos) que están presentes en el proceso de recepción, transformación y producción de

de la actualidad, de la discordancia y de la interpelación, donde caben acciones de lo no dicho, justamente. El *secondness* no obedece al autocontrol ni a la reflexión *a posteriori*, sino a la acción en estado bruto. Es la máxima expresión del momento, con todas sus posibilidades de estancamiento y de transformación.

La base epistemológica de la etnografía, específicamente, está centrada en una confianza inusitada en las palabras, en la comodidad que puede proporcionar el plano epistemológico del *thirdness*, relacionado con la opinión distanciada. El desafío de gestos, como el que me enseñó Ivete, es que no se recurre a las palabras; "la perdida" es, en síntesis, un índice que pertenece al territorio de lo hecho y de lo no dicho. Su riqueza radica en que, aunque obedezca al *presente permanente* —a través de la anulación de la devolución—, con todas las implicaciones que procuré establecer en este capítulo, su ubicación privilegiada en el *secondness* permite desafiar tanto a las palabras como al silencio, en la búsqueda de nuevos pactos sociales.

Daniel (1996) propone la tríada violencia/escritura/tiempo, cuyos elementos, en mi visión, son los polos con los cuales el investigador se depara cuando pretende hablar sobre violencia. La relación tiempo-escritura puede formularse mediante la relación tiempo-violencia. Durante ese proceso de formulación, justamente, surgió la noción de *presente permanente*. Teniendo presente la tríada violencia/escritura/tiempo es posible también entender los hallazgos de Crapanzano (1986) entre *"Whites"* de Sudáfrica en la década de los ochenta. Según él, los blancos estaban presos en una peculiar forma de parálisis, centrada en la espera de que alguna cosa apareciera o que algo sucediera. La espera es una forma de orientación en el tiempo que exalta el futuro. No obstante, ese futuro de la espera no es amplio; es restricto y, por ello, restringe las posibilidades de los sujetos en el presente. El mecanismo que lo respalda es el mismo que permite, en Urabá, la inhibición del pasado y del futuro, y la exaltación del presente. La permanencia del presente, es decir, el *presente permanente*, admite, sin embargo, la impermanencia de los sujetos, incluso en la condición de "guerreros" (quinto capítulo).

El objetivo inicial de Crapanzano (1986) era analizar la visión de los "dominados" en Sudáfrica, en el contexto del *apartheid*, pero él mismo terminó sintiéndose impelido a convivir con los dominadores. Como el futuro para los no negros era un asunto problemático que creaba, al mismo tiempo, ansiedad y esperanza, ellos no elaboraban ninguna retórica sobre el pasado, sino sobre el futuro. En todo caso,

---

significados compartidos por una comunidad abierta. Vale la pena aclarar que los rasgos que comparten los tres tipos de signos son énfasis, dominio y determinación.

"esperar" era un efecto de la dominación en la vida cotidiana, un aspecto identificado en aquellas personas que ejercían la dominación y no en aquellos que la sufrían directamente. En el caso del *presente permanente*, es un efecto de la sumisión prolongada a la violencia y comparte con el *waiting* el potencial de exacerbar la vulnerabilidad en un dominio social amplio. Sin embargo, mientras que el primero alberga un impulso vital desenfrenado y una fuerza creativa inmediata —por eso la importancia del gesto de la "llamada perdida"—, el *waiting* es una fuerza débil, pasiva y entorpecida. Cuando se está a la espera de algo o de alguna cosa, es el pasado el que proporciona una sensación de seguridad; cuando el presente es exacerbado, se convierte en el escenario de la supervivencia, de una pérdida original constantemente revivida.

Trama interétnica

En Urabá está la prolongación de una raza que aún no ha sido vencida ni podrá serlo jamás porque está demostrando una vitalidad que resiste a todas las acometidas del trópico.

Fray Luis de Santa Teresita, 1943 (Steiner 2000: 88)

Trama es el conjunto de hilos usados por los tejedores para armar el urdimiento que, a su vez, se emplea como base de posteriores capas que serán tejidas y bordadas. Esta acepción de "trama" se ajusta al espíritu de este libro, puesto que el urdimiento interétnico de ideas y valores[1] —tema del presente capítulo— es fundamental para comprender otras dimensiones relacionadas con las prácticas de intercambio basadas en la pérdida —viabilizadas por el *presente permanente* (primer capítulo)—, con los rasgos del *ethos* guerrero (tercer capítulo) y con las nociones de tierra y territorio (cuarto capítulo). Por otro lado, "intriga" y "guión" que son otros significados de trama, hacen referencia a índices y eventos de una tragedia o de una epopeya, polos entre los cuales se pueden ubicar las paradojas generadas a partir de la experiencia violenta (quinto capítulo).

El sentido de "trama" como conjunto enmarañado de acontecimientos transmite parte de la complejidad antropológica de Urabá. En este sentido, es necesario aclarar que tomo prestada la expresión *trama interétnica* del título de la bella etnografía acerca de las relaciones entre "negros" y "embera" en el río Capá (Chocó), escrita por Anne Marie Losonczy (2006 [1997]). El propósito de enmarcar el contenido de este capítulo en la misma categoría obedece a la necesidad

[1] Ideas y valores definen ideología para Dumont (1997 [1977], 2000b [1983] y 1994). Respecto a esa definición sintética, el autor agrega que la ideología es susceptible de ser vista como jerarquía de concepciones y operaciones, lo que permite distinguir los niveles diferenciados que esos elementos reúnen en el transcurrir de la vida social. El etnógrafo, consecuentemente, debe identificar esos niveles, así como los principios que rigen determinados conjuntos de valores, no siempre manifestados explícitamente por los sujetos (Galey 1982), aunque sean vividos con diferentes grados de intensidad.

de comprender algunos matices de aspectos étnicos e ideológicos como territorio, origen y procedencia,[2] relativos a lugares de frontera como Urabá, y los efectos del padecimiento prolongado de la violencia, como es, en el caso estudiado, la idea del *presente permanente*. Losonczy (2006 [1997]) analiza, específicamente, la cuestión de la frontera interétnica. En el caso de Urabá, se agrega el hecho de ser considerada área de frontera interna nacional (entre regiones) e internacional.

El término "trama" indica no solo la complejidad del tema, sino el alcance de mi interpretación y los límites de mi propia localización en ella —que se refleja, por ejemplo, en el uso deliberado de las categorías nativas que, en parte, son mías también—. Por la complejidad del urdimiento y por tratarse tan solamente de una aproximación a un asunto que no permite conclusiones rápidas ni definitivas, opté por el análisis de tres eventos ocurridos durante el trabajo de campo. Ellos contienen elementos fundamentales para la asimilación de la trama interétnica e ideológica de Urabá, tejida a partir de las categorías nativas "negro", "costeño", "chilapo" y "paisa",[3] y polarizadas en los términos "paisa"/"negro".[4]

---

[2] En el estudio de Losonczy (2006 [1997]), el foco de la exploración son las relaciones e intercambios rituales entre los grupos mencionados, en aldeas pobladas por pocas familias. La investigación de campo comenzó en la década de los setenta. La autora analiza, específicamente, la cuestión de la frontera interétnica.

[3] El censo de 2005 registra 261.885 personas identificadas y encuadradas en las categorías negro, mulato y afrocolombiano en el Urabá antioqueño (véase mapa 1), de un total de casi 600.000 habitantes. Es decir, menos de la mitad de su población es afrocolombiana. La población indígena es de 11.313 personas, y así se constituye en la mayor concentración de indígenas de Antioquia —un departamento supuestamente "blanco"—, y una de las mayores del país, teniendo en cuenta que la población indígena nacional corresponde al 2 % del número total de habitantes del país, estimado en 43 millones para el 2005, y con una proyección de 45 millones para 2009. En el caso del Urabá chocoano, el 84,8 % de la población de Unguía responde a las categorías de negro, mulato, afrocolombiano y afrodescendiente; mientras que el 9,5 % de sus habitantes es indígena. Acandí, por su parte, reporta en el censo de 2005 una población indígena equivalente al 1,5 % y al 87,2 % de habitantes, clasificados en las categorías de negro, mulato, afrocolombiano y afrodescendiente. Es necesario tener en cuenta que, según el mismo censo, más de la mitad de la población afrocolombiana de Colombia se concentra en los departamentos de Nariño, Valle del Cauca, Antioquia, Bolívar y Chocó. Esto es el 57,28 % (véanse mapas 1 y 2) (DANE 2007). De acuerdo con esa clasificación, se concluye que en Urabá confluyen "paisas", poblaciones oriundas de las regiones meridionales de Antioquia que, desde la década de los sesenta, controlan el comercio, las empresas agroindustriales y la institucionalidad no estatal de Urabá; "sinuanos" o "chilapos", poblaciones de los departamentos de Córdoba, Sucre y Bolívar (mapa 2), desterradas por la expansión de los latifundios dedicados a la crianza de ganado desde finales del siglo XIX; poblaciones negras que llegaron tanto del litoral de Bolívar (mapa 2), en lo flujos migratorios previos al auge del banano, como del Chocó en diferentes épocas; e indígenas embera, tule (cuna) y zenú. Las dos primeras etnias son consideradas, en el discurso oficial, como las poblaciones ancestrales de Urabá.

[4] El trabajo de campo se restringió a los núcleos urbanos de los municipios de Urabá —véase desarrollo

La reconstrucción de los eventos se fundamenta en el análisis de Daniel (1996), en el cual el evento comunicativo se define como una recuperación de íconos, entendidos, a su vez, como signos o palabras en movimiento. La recuperación de esos elementos es un aspecto que reduce la importancia de la cronología —uno de los rasgos distintivos de las narrativas hegemónicas— y posibilita el distanciamiento de la pretensión de descubrir hechos o de revelar lo oculto. Desde la perspectiva de Daniel, el evento comunicativo es próximo a la crónica, pues proporciona el material por medio del cual la narrativa histórica y la historia no narrativa son escritas, en oposición a las narrativas históricas tradicionales. Esas narrativas, o *master narratives*, usando la expresión empleada por el autor, se caracterizan por propagar la idea de que los hechos son su fundamento exclusivo. Por la centralidad de los hechos y de la propia cronología, esas narrativas utilizan eventos en el sentido de *nonrepeating events*, o sea, como acontecimientos extraordinarios. Los eventos comunicativos, en contraste, pueden ser eventos cotidianos que se repiten y, por ello, permiten la traducción de imágenes y cuadros tipificados. Este aspecto de los eventos fue fundamental en la escogencia de los episodios que analizo a continuación.

Metodológicamente, para Daniel, los intérpretes que participan en el evento son concebidos como "emocionales, enérgicos y lógicos". La oscilación de los sujetos entre esos tipos de intérprete genera efectos de gratificación, acción y autocontrol, los cuales también deben ser plasmados en la escritura. La "recuperación" textual de los íconos —teniendo en mente los intérpretes y los efectos— requiere ajustes que no implican rupturas radicales respecto a la continuidad, la memoria y la familiaridad, elementos constitutivos de la experiencia etnográfica.

Tengo en mente también la noción de estereotipo social a partir de la definición de Herzfeld (1997) de intimidad cultural (*cultural intimacy*), que alude a la existencia de zonas de sensibilidad y creatividad cultural que difícilmente son abiertas para la mirada de un extranjero. Según el autor, ciertos actos de esencialización, relativos a la intimidad de la nación, se reproducen de forma estratégica en la esfera

---

de ese asunto en el quinto capítulo—; por lo tanto, las visitas a zonas rurales fueron escasas, siendo que en las áreas rurales están localizados resguardos indígenas. La presencia de indígenas en los centros urbanos de los municipios del Eje Bananero (mapa 2) es ocasional; ellos realizan trámites burocráticos, participan en reuniones; otros venden algunos productos, principalmente artesanales. En Mutatá y Chigorodó, la presencia de los emberas es significativa en la parte urbana de los municipios, sobre todo en Mutatá. En Arboletes y Necoclí, la presencia de indios tule es cotidiana. No obstante, las visitas a esos municipios fueron esporádicas, lo que impidió una observación más rigurosa de ese componente étnico de Urabá, cuyas poblaciones también han estado a merced de olas de asesinatos selectivos y masacres, además de desplazamientos y destierros.

individual y remiten a estereotipos nacionales. En esa dirección, propone estudiar lo que él denomina la vida social de los estereotipos en el seno de la antropología, dentro de un proyecto más amplio que pretende analizar el papel de la retórica en las relaciones sociales.

El primer evento seleccionado se enmarca en una visita a una finca entre Apartadó y Turbo cuando, durante un "almuerzo de domingo", surgió un diálogo entre personas que se caracterizaron mutuamente con los términos nativos "negro", "paisa", "chilapo" y "rolo" (el último, rolo, aparece solamente en este episodio). El segundo evento corresponde al rodaje del video *Lo que tiene que hacer una mujer* con un grupo de adolescentes de Apartadó. A pesar de ser una crónica corta, ella contiene elementos y desdoblamientos que se desprenden de los usos nativos de las categorías étnicas (que son ideológicas), y revela vínculos con el *presente permanente*. En el transcurso de la filmación, "corrinche", término de origen chocoano, se convirtió en uno de los hilos centrales del evento. Por último, el tercer caso, que fue grabado, corresponde a la llegada de dos cobradores "negros" a la casa de una mujer, también "negra", en un barrio de Turbo. La presencia de los cobradores y, posteriormente, del "cacharrero paisa"[5] evidencian lo que denomino *cordialidad interesada*, incluyendo sus vínculos con la expresión "ser organizado", atribuida a los "paisas" por sí mismos y por la caracterización de otros.

Evento 1: entre "paisas", "negros" y "chilapos"[6]

Conocí a Lady en la agencia de una operadora de telefonía celular en Apartadó. Ella, "negra" —o "morena", como ella dijo en un primer momento—, nació en Apartadó, pero sus padres son de origen chocoano. Lady fue muy gentil, a pesar de que el procedimiento técnico se demoró cerca de dos horas, en las cuales ella satisfizo su curiosidad con relación a mí, así como también relató parte de su historia. Del

---

5 Vendedor de mercancías a crédito que, generalmente, se pagan en cuotas diarias (véase el primer capítulo).

6 En términos de una geografía humana de Urabá —empleando categorías nativas—, es necesario aclarar que la región norte de Urabá es predominantemente "chilapa", a pesar de que un sector considerable de los grandes propietarios sea de origen antioqueño. El sur de Urabá es un enclave "paisa" que convive con las poblaciones indígenas en municipios como Mutatá, principalmente. En la región del Eje Bananero confluyen "paisas", "negros" y "chilapos"; mientras que en Turbo es más clara la diferenciación entre poblaciones negras de origen ribereño (o chocoano) y las poblaciones de origen caribeño —principalmente de Cartagena y algunos municipios próximos—. Las regiones Atrato y Urabá chocoano son mayoritariamente negras —y reproducen un *ethos* ribereño—, con la presencia de indígenas, y de "paisas" y "chilapos" en menor proporción (mapas 1 y 2).

mismo modo que Ivete hizo en nuestro primer encuentro (primer capítulo), Lady me ofreció su amistad y solidaridad. Hubo un intercambio de números de celular y una semana después, ella llamó y me hizo una invitación para ir a la finca de un primo suyo. Vine a reconocer más tarde que esta amistad y la solidaridad que se derivó de ella anticipaban una caracterización de las mujeres chocoanas, en aquel momento aún latente.

Aquel primer encuentro con Lady fue marcado por una conversación fluida, en la cual ella usó categorías étnicas con naturalidad, sin explicar o sin demostrar alguna preocupación por mi comprensión. En todo caso, esa primera conversación fue una preparación para el almuerzo del domingo siguiente, en el cual se evidenciaron series de caracterizaciones en el sentido dado por Crapanzano (1992). Es decir, tipificaciones del *self* elaboradas a partir de complejos movimientos de interacción que permiten la fusión de lenguaje y deseo. En otras palabras, deseo y lenguaje se configuran para garantizar el significado en un contexto dialógico. Además, la caracterización del *self* responde al proceso de transformación del personaje en persona por la vía del deseo, pero el deseo solamente puede expresarse gracias a la existencia de un "tercero". Esta es la diferencia entre la conciencia de sí y el conocimiento de sí: el "tercero" es un elemento imprescindible en el primer caso.[7]

Durante el almuerzo, todos los elementos —referenciales, retóricos y pragmáticos— de la caracterización del *self* operaron y dejaron al descubierto algunas tipificaciones comunes en Urabá. Algunas de ellas subyacen a la urdimbre étnica local, pero se remiten, igualmente, a estereotipos que transmiten la impresión, en varios instantes, de no ser particulares o exclusivos de Urabá. Su importancia se deriva, en gran medida, de mostrarse más visibles en este primer evento, debido a que, por ese camino, las particularidades de los eventos siguientes se tornan más claras.

En este almuerzo participaron Lady, sus dos hijas de cinco y ocho años, y su primo Johnny. Otra figura era Flor, tía de Johnny, además de sus amigos, Carlos y Nancy.[8] Mi presencia constituyó una especie de motivación y, al mismo tiempo, fue detonante del diálogo que siguió, e incluso, de la discusión iniciada después entre Lady y Flor. En resumen, mi presencia allí fue exactamente la de un "tercero", responsable tanto de la estabilidad como del carácter de las presentaciones, primer

---

7 La idea de un "tercero" se remonta a la tríada de Charles Peirce, reconocida por Crapanzano. El "tercero" corresponde al *thirdness*, a la esfera de la convención y de la estabilidad de la comunicación.

8 Lady tenía, en ese entonces, 26 años; Johnny, 28 años; Flor y Carlos, 45 años aproximadamente, y Nancy, 35 años.

paso en dirección de la caracterización. Aquí, la contribución de Crapanzano (1992) se vuelve crucial al enfatizar, insistentemente, que caracterizaciones y tipificaciones son fluidas, en constante movimiento, aunque inestables. Él se distancia, por lo tanto, de las "categorías" y "rótulos" comunes a muchos estudios definidos como sociológicos. No obstante, su propósito es demostrar que el *self* no puede concebirse como independiente del otro, o de las transacciones sociales. Cuestiona, de esta forma, esa independencia creada por la ciencia, similar a la independencia atribuida a la mente y al cerebro.

Todo, entonces, comienza con la presentación que Lady hace de mí a los demás y viceversa. Un aspecto fundamental, dado el carácter fronterizo de Urabá, es que términos étnicos son explícitamente mencionados sin mayor restricción en el día a día, generalmente relacionados con el lugar de origen y con el lugar de procedencia: "Soy paisa, de Medellín", "él es negro chocoano", "yo soy de Córdoba o sí, chilapo, como le dicen a la gente de allá". Johnny, el anfitrión y dueño de la finca, inmediatamente se presentó como mulato, una categoría usada con poca frecuencia en la cotidianidad de Urabá, pero que surgió en aquel momento como una forma de expresar su propia caracterización: hijo de madre "paisa" y padre "negro chocoano". Acto siguiente, fuimos presentadas —Lady, las niñas y yo—, por intermedio de Johnny, a Flor. La rápida referencia a Medellín, el fenotipo, el acento reforzado por el tono de voz alto y las expresiones y refranes, la señalaron como "paisa". Sin embargo, Flor reforzó su presentación con la referencia explícita a ser "ser de Medellín". Lady también fue rápida en su introducción; aprovechó la caracterización de Johnny y, de este modo, insinuó que era hija de la hermana del padre de él, "negro" y "chocoano", como ella misma dijo. En este caso, ella usó la referencia al padre de Johnny también como un "tercero", lo que permitió su caracterización sin necesidad de identificarse, como sí ocurrió en nuestro primer encuentro, en la agencia de telefonía celular. En aquel momento inaugural, ella se caracterizó como "morena" y después como "negra", al hablar sobre el origen de los padres de las niñas, un "paisa" y un "chilapo".[9] En gran medida, a partir de la presentación —el inicio

[9] En Urabá, las personas son caracterizadas mediante las categorías "paisa", "negra", "negro", "chilapo", "chilapa", "morena", "moreno", "costeño" y "costeña", principalmente, aunque hayan nacido en los municipios del Urabá antioqueño —por ejemplo—, lo cual, en principio, los haría antioqueños y antioqueñas. Esto quiere decir que pesa el origen de los padres —su caracterización a partir de las categorías mencionadas—, las características fenotípicas más sobresalientes, el acento y el *ethos*; pero también es fundamental la región en la cual hayan vivido durante más tiempo, la situación económica y las formas de expresar su sexualidad.

de la caracterización—, Flor propició una polarización, basada en las categorías "paisa"/"negro" y, por ello, la actitud de Lady fue tímida y reservada.

Flor presentó a Carlos, con quien estaba pasando el fin de semana en la finca. Él fue caracterizado por ella como "rolo", es decir, como alguien que viene de Bogotá. Agregó que había sido funcionario judicial en Urabá durante la década de los noventa y demostró, en conversación particular conmigo, un conocimiento profundo de la región. Finalmente, fui presentada por Johnny a Nancy. En los últimos casos, de Carlos y Nancy, las presentaciones corresponden al comportamiento convencional. Sin embargo, Nancy permaneció callada durante el almuerzo; por esa razón, pregunté a Lady sobre la procedencia de Nancy, actuando espontáneamente según los patrones de Urabá, ya naturalizados en mí, y que permiten proceder según la lógica: si viene de tal lugar, entonces es X. Lady me dijo que ella era chilapa —nacida en el departamento de Córdoba— aunque vivía en Apartadó desde hacía varios años.

Inicialmente, fui considerada "paisa" por Lady, las niñas y Johnny, por el hecho de tener piel de color más claro y por venir de "fuera" de Urabá, es decir, por no ser de Urabá. No obstante, para ellos, mi acento no correspondía a alguno de los acentos y las maneras de hablar "paisas". En algunos momentos, pesó más el hecho de venir de Brasil; de este modo, ellos lograban distanciarse —y distanciarme— del estereotipo de "paisa" para encuadrarme, por fin, en el estereotipo de extranjero que trabaja con alguna organización no gubernamental (ONG). En la visión de Flor, específicamente, yo no podía ser considerada "paisa", aunque haya nacido en Medellín y haya vivido allí parte de mi infancia y mi vida adulta. Mi apellido, mi acento y mi fenotipo no permitían, en principio, que ella me encuadrara en esa categoría, dentro de la cual ella afirmaba encajar con orgullo, apelando a recursos metapragmáticos que le permitían exaltar la belleza de Medellín y de las mujeres antioqueñas, por ejemplo. Para ella, yo debería entrar en la clasificación de otra manera: en la categoría "rola", empleada respecto a las personas de Bogotá como Carlos, por ejemplo. De hecho, el espectro del término "rola" cubre a las personas de los departamentos de Cundinamarca y Boyacá, región de origen de buena parte de mi familia paterna y materna, confirmando la caracterización étnica ligada a la procedencia y a la pertenencia territorial —asunto cuyos desdoblamientos serán desarrollados en el cuarto capítulo—.

Mi identificación con Brasil, o la identificación viabilizada por el hecho de tener vínculos institucionales y personales con Brasil, no parecía tener, para Flor, el significado que tuvo, efectivamente, para Lady, Johnny y las niñas. Eso ya demuestra una diferencia fundamental con relación a la identificación de los "paisas", pues

ellos, de modo general, dan más importancia en esos momentos de presentación a las personas que comparten los mismos rasgos, una misma caracterización del *self*. Los "chocoanos", específicamente, son más abiertos al universo de "fuera de Urabá", a personas que puedan ampliar su red de contactos. De ahí la actitud de Lady, de sus hijas o, incluso, del propio Johnny, que se aproximó al polo "negro" en aquel momento del almuerzo.

El vínculo entre la región de origen, la procedencia y la caracterización étnica, relacionada con el carácter de frontera de Urabá, fue una constante durante aquel almuerzo. Por ello, Flor cuestionó abiertamente, en mi presencia, la caracterización de "paisa" que Lady, Johnny y las niñas hicieron de mí, lo cual era fundamental para ratificar su tipificación y no la mía. Sus dudas fueron confirmadas cuando le dije que no pretendía vivir en Medellín de nuevo, haciendo críticas al *ethos* de la ciudad. Hablé de la falta de espacio y de la contaminación ambiental (visual y auditiva) de Medellín; también expuse el argumento de la degradación de las relaciones sociales, debido a la importancia del dinero como viabilizador de cualquier vínculo, de la compulsión por vender y de la corrupción, ligada, a su vez, a la equiparación de la tríada comercio, contrabando y narcotráfico. En aquel instante, sin obedecer a un propósito deliberado, cambié la dirección del diálogo —y de la caracterización—, función que se sumó a mi rol original de "tercero".[10] De este modo, por primera vez, Flor, Johnny y Lady concordaron por unanimidad que Medellín es una ciudad muy bonita, "organizada", "limpia" y "buena para vivir". Señalaron que los paisas son "organizados", "queridos", "cordiales" y "acogedores". Ellos parecían sorprendidos por las críticas que hice; mientras tanto, Carlos, también rolo, acompañaba la conversación y parecía concordar con algunos de mis argumentos. Johnny, en aquella ocasión, se aproximó al polo paisa; pero en el contexto de la polarización que Flor había suscitado con su caracterización que exaltaba "lo paisa", en términos superlativos.

A partir de aquella situación, y a pesar de la unanimidad de los presentes, exceptuando a Carlos y Nancy, la caracterización de los "paisas", apoyada positivamente por Lady y Johnny, fue el preámbulo para un debate entre Flor y Lady. En esa discusión, la polarización, en términos sociodramáticos, fue inscrita en la opo-

[10] Crapanzano (1992) define ese tipo de situación como "locucionario cuasi metapragmático", es decir, un momento de sensibilidad, de brillo, de advertencia e incluso de indecisión que permite crear ya sea un estado de complicidad entre los participantes o un cambio de dirección del diálogo.

sición Apartadó/Turbo.[11] Tal oposición corresponde, en un nivel más amplio, al contraste étnico-ideológico de los polos "paisa"/"negro". Sin embargo, gracias a la caracterización positiva del *self* "paisa" realizada por Johnny y Lady, la tipificación de Flor pasó a indicar superioridad frente a los otros participantes que, en su visión, no eran "paisas". Esto sucedió durante la mayor parte del evento.

La discusión entre Flor y Lady ocurrió cuando todos los presentes estábamos en la mesa. Algunos ya habían terminado de comer. No obstante, mi impresión es que los otros participantes —incluyéndome a mí— se convirtieron, en aquel instante, en una especie de auditorio. Flor hablaba alto, exponía sus críticas al *ethos* negro mediante referencias al tiempo en que vivió en Turbo. Sus intervenciones estaban cargadas de adjetivos categóricos y de *folk psychological expressions* —en términos de Crapanzano (1994) y de estereotipos en el sentido dado por Herzfeld (1997)—. En síntesis, Flor continuaba construyendo su caracterización a partir de una inscripción metapragmática, es decir, mediante una dramatización de convenciones sociales que, sin embargo, eran fundamentales para su propia tipificación. Un comentario de Carlos, en una conversación particular posterior, describe perfectamente la cena. Él afirmó que los "paisas", en determinados contextos, pueden incluso ser minoría —como en aquella ocasión—, pero se sienten mayoría, como "protegidos por su virgen y por el presidente".[12]

Lady, por su parte, asumía una actitud conciliadora frente a los embates de Flor; respondía cada una de sus afirmaciones con frases cortas que buscaban explicar ciertas actitudes atribuidas a los "negros" y, simultáneamente, defendía ciertas posturas y prácticas asociadas a los "paisas". A mi modo de ver, Lady mantenía la postura de alguien que se percibe como envuelta en un diálogo convencional. Por esto, durante la discusión adoptó un comportamiento pausado, con silencios, sin el uso de adjetivos categóricos. No obstante, en varios momentos, ella respondió a partir de una inscripción dramática, gracias a la cual se esclarecieron ciertas características del universo negro, que serán señaladas más adelante.

Durante la discusión, Flor construyó su caracterización sobre Lady con base en cuatro afirmaciones categóricas referidas a Turbo, a saber: 1) "Apartadó es más

---

11 En Turbo, la convivencia entre "paisas", "negros" y "chilapos" es determinada por la ausencia de sectores o barrios estrictamente "paisas", como sucede de forma contundente en Apartadó.

12 Álvaro Uribe Vélez, el presidente de la República en aquel momento, es antioqueño; de hecho, él usó tipificaciones relativas a esa caracterización durante sus presentaciones en público (véase Monroy 2009). La referencia de Carlos a la virgen responde al estereotipo de los "paisas" como una de "la gente más católica de Colombia".

organizado que Turbo, es más ciudad", es decir, el comercio, los servicios públicos, las escuelas, los lugares de esparcimiento y los almacenes son de mejor calidad, casi al mismo nivel de Medellín; 2) Turbo es "el infierno", "un caos", hay ruido, suciedad y la prostitución es alarmante; 3) la "rumba" [fiesta], la ropa y el equipo de sonido son más importantes que la "comida" y la "casa"; 4) el embarazo precoz entre jóvenes negras no se debe al desconocimiento de métodos anticonceptivos, sino al "descuido" y a la "pereza".

Lady reconoció, sin elevar el tono de voz y sin levantarse de la silla —punto al que Flor llegó en algunos instantes—, la primacía administrativa de Apartadó en comparación con Turbo. Sin embargo, indicó que no hay "rumba" como la de Turbo, que es permanente, "24 horas". Este también fue un argumento que Lady esgrimió para replicar la segunda afirmación de Flor; pero, al mismo tiempo, enfatizó la caracterización de los negros como más "calientes" y "arrechos"[13] que los "paisas". De hecho, cuando dio esa respuesta, Lady parecía más segura e incluso sonriente, contrario a lo ocurrido durante las embestidas precedentes. Ella usó la expresión *corrinche* para definir el comportamiento de los "negros", y concluyó que "los negros son corrincheros, les gusta el corrinche" (regreso a esa categoría nativa más adelante).

Durante la discusión hubo dos momentos que corresponden a las locuciones cuasi metalingüísticas, definidas por Crapanzano (1992) como momentos de sensibilidad, brillo, indecisión e incluso advertencia, que buscan crear una complicidad entre el emisor y la audiencia. Por intermediación de ellos, puede ocurrir un cambio de dirección del encuentro intersubjetivo. La respuesta de Lady a la cuarta afirmación suscitó este tipo de reacción en Flor. Lady afirmó que a los "hombres negros" no les gusta usar preservativo y a las mujeres tampoco, porque no sienten el mismo placer. Según ella, la mujer que exige a su compañero el uso de preservativo lo hace porque "está enferma" (es portadora de sida u otra enfermedad sexualmente transmisible), lo que sería denigrante para su imagen y para la posibilidad de establecer relaciones. En cuanto a la ligadura de trompas, sugerida por Flor, Lady respondió que muchas personas consideran que este tipo de cirugía "enfría" a la mujer.

A pesar de que Lady usó a Flor como un "tercero", lo que le permitió incorporar concepciones recopiladas por ella acerca del "polo negro" —en el cual fue encuadrada por Flor—, la propia Flor optó por buscar, con su mirada, la complicidad de

[13] Categoría usada en el mundo negro chocoano, o ribereño en términos de Losonczy (2006 [1997]), para designar la fuerza sexual y la excitación.

los presentes, específicamente la complicidad de Carlos y la mía. Nosotros éramos "rolos" y, por consiguiente, "no negros", de acuerdo con la caracterización elaborada hasta ese momento por ella, y así ella logró desdeñar y subestimar "ese tipo de ideas" expresadas por Lady. Sin embargo, fue el momento de la discusión en que Flor prestó mayor atención a Lady, pues, anteriormente, ella hablaba sin siquiera mirarla. En aquel momento, en vez de pasarla por alto, la observó con una risa contenida.

Lady buscó un cambio de dirección de la discusión afirmando que ella sentía admiración por los paisas porque, si hoy venden patilla en la calle, con seguridad, en dos semanas, pueden convertirse en dueños de una tienda y, en un año, propietarios de un supermercado. Afirmó que "a los negros les gusta todo por lo alto, comenzar en grande y se aburren rápido. Son buenos es para el corrinche". Lady completó, por esa vía, su caracterización agregando que a ella misma no le gustaba usar cualquier ropa o cualquier zapato. De hecho, aseguró que usa de los más caros, a veces traídos por encargo de Panamá o de Medellín. En la visión de Flor, Lady había clausurado el asunto y confirmado sus afirmaciones categóricas. No obstante, después de una nueva pausa, Lady mencionó sonriendo la frialdad de los "paisas". El intento de afectar a Flor fue truncado, sin embargo, por la descripción final de los "paisas" como generosos, cariñosos y cordiales. Los paisas suelen dar regalos y usar palabras y expresiones como "mi amor", "corazón", "mi reina", "negrita". "Ellos son muy queridos", en las palabras de Lady.

El segundo momento que reorientó el flujo de caracterización fue propiciado por la intervención de Flor acerca de un vecino "moreno" de la época en que vivió en Turbo, y al que no le gustaba el volumen alto. Lo describió como una persona "seria", "trabajadora", "respetuosa" y "organizada": "No parece negro", concluyó. Posterior a esa ratificación del *self*, mediante la apelación a un "tercero" que permitió la transferencia y causó un silencio de indignación entre los presentes, manifiesto también en el intercambio de miradas y las cabezas bajas de Johnny y de Carlos. A pesar de eso, Flor intentó defenderse mediante el argumento de que "todo el mundo piensa que los paisas son racistas aunque los más racistas sean los propios negros y entre ellos mismos".

Para mi sorpresa, en aquel momento Lady fue aún más conciliadora, al responder que el problema es cuando los negros "tienen plata porque ahí comienzan a pensar que son blancos". Esa parte de la discusión suscitó una reacción en mí, pues, hasta ese instante, había actuado como oyente. Inconforme con el desbalance de fuerzas del debate, sobre todo porque las respuestas de Lady se fundamentaban en el reconocimiento y la ponderación de lo afirmado por Flor y no tenían el carácter

conclusivo y moralizante de las intervenciones de su interlocutora. Argumenté que existen diversos grados de discriminación y que la discriminación del "blanco" con relación al "negro" tiene una profundidad histórica que hace que el racismo dentro de los propios grupos marginalizados sea uno de sus efectos perversos, cuando se consideran periodos más discretos. Mi intervención no fue contestada; tampoco sé si fue comprendida.

La caracterización del *self* y de los "otros", encuadrada en los polos "paisa"/"negro" concluyó con el final de la discusión entre Flor y Lady; pero la polémica no terminó ahí. En parte por el efecto de la superioridad que la caracterización de Flor implicaba, Lady siguió exponiendo sus argumentos cuando nos encontramos a solas. Insistió que "negros" y "chilapos" son considerados "arrechos" y mejores amantes. Además, afirmó que el tipo físico "más bonito", en su opinión, es el resultante de la mezcla entre "negros" y "chilapos", lo que excluye al "paisa". Ciertamente, no fue la primera vez que escuché ese tipo de comentario por parte de personas de origen chocoano.

En la visión de Lady, muchos paisas buscan muchachas negras por curiosidad o por "desvare", es decir, porque se estaban sintiendo solos o porque no tenían otra opción. Aseguró que algunos terminan por contagiarse de la "arrechera" en Urabá, y a otros incluso termina gustándoles el "corrinche". Sonriente y con un aire confiado afirmó: "Cuando un paisa conoce a una negra les queda gustando, se amañan[14] y después no quieren volver a las paisas".

En resumen, en la caracterización del *self* "paisa" fueron empleadas las categorías metapragmáticas que exaltan organización ("ser organizado"), austeridad ("comenzar de abajo"), cordialidad, trabajo y propiedad. Por otra parte, en la caracterización del polo constituido por el término "negro" —en la vertiente chocoana, en particular—, Flor empleó "caos", "pereza", "descuido" y "desorden" —en los planos económico, social y sexual—; tales categorías fueron reelaboradas por Lady en términos de "arrechera" y "corrinche", es decir, en términos del vínculo entre cuerpo y sexualidad y de una relación con el tiempo, determinada por la noción de felicidad, respectivamente. El dilema de Johnny, que explica su rápida caracterización como mulato, fue puesto de una manera que permite comprender que "alegría", por ejemplo, es la traducción paisa de expresiones que en el mundo

[14] Expresión empleada en Antioquia, pero de uso común y generalizado en Urabá. "Amañarse" es adquirir gusto por algo o alguien al punto de quedarse o permanecer. Indica también una situación, lugar o estado confortable, agradable, satisfactorio.

negro chocoano corresponden a "arrechera" y "corrinche". Él dijo, concretamente, que entendía la "alegría del negro" y sentía la "arrechera del hombre chocoano" que, por ejemplo, no lo limita a una sola mujer. Sin embargo, manifestó que el sufrimiento de su madre ("paisa"), que creció con la expectativa de otro tipo de familia, lo afligía profundamente.

Cuando terminé de escribir este primer evento tomé conciencia de la naturalidad con que las personas se presentan, indicando su origen étnico y territorial, además de su procedencia más reciente. Yo también actué con esa misma naturalidad, e incluso con cierta compulsión, pues, por un lado, Urabá es concebida —y vivida— como una región de personas en tránsito y, por ello, las trayectorias personales son diversas y necesariamente explicitadas para establecer vínculos. Pero, por otro lado, "estar en Urabá" —en su territorio— obliga esa identificación conspicua. El estado de alerta, de guerra latente, como será analizado en los próximos capítulos, reproduce la división del mundo social entre enemigos y aliados y, debido a esto, una presentación de sí siempre garantiza la supervivencia, propia y de las personas próximas. Hasta comienzos de la década de los noventa, Urabá cargaba con el estigma de ser refugio de forajidos y de sujetos "al margen de la ley". No descarto que las presentaciones habituales y el hecho de expresarlas mediante categorías étnicas y territoriales sean efectos de la vida social de ese estereotipo, para usar una expresión de Herzfeld (1997). Es, muy probablemente, un efecto del sometimiento a la violencia de larga duración.

Evento 2: "corrinche", ¿fiesta o infierno?

El corrinche es una compleja expresión, proveniente del mundo negro chocoano —o ribereño en el sentido dado por Losonczy (2006 [1997])—, relacionada con la noción de felicidad, vinculada al momento y al colectivo. "Ser corrinchero" es ser ruidoso, fiestero, y señala a quien le gusta el desorden y la diversión, cantar y bailar. Es estar dispuesto a vivir el hoy, sin pensar en el día de mañana, en una exaltación del movimiento que también incluye la exhibición corporal sexualizada. El "corrinche" está relacionado con gestos y signos manifiestos corporal y visualmente. De ahí su importancia en detrimento de las palabras; cuando hay charlas, estas son simultáneas, con un hablante que atropella al otro, y se utilizan para estimular la risa y el movimiento del cuerpo, la euforia. Por otro lado, el "corrinche" se opone a la austeridad y a la acumulación, valores "paisas" que quedaron en evidencia durante la discusión entre Lady y Flor.

"Corrinche", como felicidad y alegría, y "arrechera", como fuerza y deseo sexual desenfrenados, están íntimamente ligados. Pero el "corrinche", desde mi perspectiva, engloba[15] la "arrechera", pues es una disposición colectiva con relación al presente, en la cual los actos no obedecen a ningún tipo de reflexión. Por esto, la "arrechera" puede ser un motivo comprensible, e incluso una justificación, en casos de infidelidad, tanto masculina como femenina. El asunto es que llegué a esa conclusión a partir de una ola de crímenes pasionales en Turbo durante mi trabajo de campo. Testigos del último crimen ocurrido —una mujer asesinada por su compañero en el sitio de trabajo— me explicaron que, en Turbo, las mujeres pueden ser infieles. Pero es el amante quien corre el riesgo de ser asesinado en caso de que el marido se entere de la situación en flagrancia. La mujer infiel, por su parte, puede morir violentamente, no por haber traicionado al marido, pues la "arrechera" llega a operar como una especie de justificación, sino por la amenaza de abandono, es decir, por la renuncia a su función de vínculo que viabiliza el proyecto masculino.[16]

Durante el trabajo de campo, un grupo de once jóvenes entre los catorce y los dieciocho años de edad, de Apartadó, me pidieron que les colaborara, como camarógrafa, en el rodaje de la película *Lo que tiene que hacer una mujer*. El video era un trabajo final del colegio, de la clase de inglés, concretamente. Podría decir, hoy en día, que esa experiencia fue una inmersión en el "corrinche" y, por ello, una caracterización de ese estado remite a algunos episodios de aquel evento. El guión, las escenas, los diálogos, las locaciones del rodaje y el vestuario fueron concebidos por el grupo, principalmente cuatro jóvenes negras —de origen chocoano—, dos

---

15 Se emplea aquí *englobamiento* en el sentido dado por Dumont (1997 [1977]). El autor define jerarquía como englobamiento del contrario, lo que quiere decir que el principio de la unidad está fuera de los elementos que la componen; ese principio jerarquiza un elemento en relación con otro. Los diferentes elementos hacen parte del conjunto, son consustanciales a él, pero se distinguen o se oponen a él.

16 En el universo negro —incluyendo la marcada influencia caribeña de Cartagena en Turbo, específicamente— se exalta la multiplicación de uniones, que posibilitan también la ampliación de la descendencia. Los padres asientan las relaciones con sus descendientes sobre la figura del proveedor. Esto sucede en el modelo ideal tradicional. La mujer, a su vez, asume el papel de enlace con la familia extensa y se encarga también de la crianza de los hijos, siempre esperando que buena parte del sostenimiento corra por cuenta del "marido", cuyo incumplimiento es causa de un porcentaje importante de los conflictos cotidianos. El niño que resulta de la unión no es la fuente de preocupaciones del cotidiano, como efectivamente ocurre en las familias "paisas". Sin embargo, la falta de cuidados en la infancia es sustituida, en la adolescencia y en la vida adulta, por la solidaridad de la red de parientes. En parte por esta razón, el exilio de los jóvenes "metidos en problemas" es una práctica viable en Urabá: siempre hay lugares donde ocultarse durante algún tiempo.

de las cuales ostentaban los papeles protagónicos del filme: "mujer" y "hermana" de la mujer.

La protagonista no tenía nombre y la "hermana" solamente se identificaba por un apodo. La película cuenta la historia de la "mujer" desde el parto de su único hijo varón hasta cuando recibe la noticia del asesinato del joven, aún menor de edad. Entre los aspectos destacados del filme, cito: la madre cría a su hijo con la ayuda de su hermana y de otras mujeres, incluyendo la dueña de la casa, a quien siempre le queda debiendo el arriendo. El padre del niño abandonó a la mujer en el séptimo mes de gestación. La "hermana", que era prostituta, se encarga de llevar a "la mujer" a trabajar al mismo burdel, presentado inicialmente como una discoteca. El hijo solamente aparece en la escena del nacimiento, en otra correspondiente al cobro del arriendo y en otra inhalando cocaína y expresando sus "ganas de matar". Las escenas más destacadas, exceptuando el parto y la escena de la noticia del asesinato, son la de las parejas bailando y "perriando"[17] en la discoteca y la escena de sexo de una de las parejas en un cuarto del burdel. Esas escenas pueden ser consideradas "corrinche", como lo manifestaron los propios jóvenes. La danza desaforada de las parejas "perriando", las sensuales entradas en escena de la dueña de la casa y la penúltima imagen —concebida por ellos como una escena de sexo— son escogencias para contar la historia y realzar el propio movimiento de la vida en cuerpos todavía vivos.

Los diálogos, escasos en la mayoría de las escenas, fueron traducidos al inglés por el profesor del colegio y por mí. A pesar de ello, durante la filmación, los jóvenes ajustaban sus líneas, enfatizando las palabras y las expresiones que les sonaban más familiares. Para ellos, la pronunciación no era un aspecto relevante, aunque habían pedido orientación al respecto, sobre todo al comienzo del rodaje. La estrategia empleada fue la de escribir los diálogos en pedazos de cartón.[18] De la mitad de la película hasta el final, los diálogos fueron reducidos, o casi descartados, y sustituidos por gestos. Los carteles también fueron eliminados. Los jóvenes estaban más interesados en la construcción de las escenas y, principalmente, en la construcción

---

17 "Perreo" es un tipo de baile que surgió en Puerto Rico asociado al reguetón. El término hace referencia a la imitación del apareamiento de los perros. En el baile, el hombre se ubica detrás de la mujer mientras que ella se inclina con las manos en las rodillas y frota sus nalgas con la pelvis del hombre. En Urabá, el hombre suele patear el trasero de la mujer mientras ella se mueve. Generalmente, el hombre se apoya en una pared para cercar a la mujer mientras los dos bailan.

18 Alguien del equipo permanecía escondido con el cartel en un lugar visible para que el actor, a su vez, hablara intentando disfrazar que estaba leyendo. El compañero que sostenía el cartel procuraba no ser captado por la cámara.

de los personajes. Es como si la fuerza de la escena no estuviera contenida en las palabras y, menos aún, en los diálogos. Estos últimos y los nombres iban perdiendo importancia, y se tornaron irrelevantes, al compararse con el peso de una historia que se repite en la cotidianidad.

El elenco, los vecinos y los familiares permanecían atentos a la repetición de la escena en el computador y, aunque el ruido de la calle impidiera seguir los diálogos, lo que ocurría en el filme era tan claro para ellos que incluso adivinaban lo que iba a suceder enseguida. Para aquellos que actuaron como audiencia, pero que no vieron la reproducción de las escenas en el computador, la historia era comprensible, principalmente gracias a la elaborada construcción de los personajes: en los detalles del maquillaje de las actrices, en los cambios de vestuario de todas las jóvenes para cada escena, en el cuidado de los jóvenes por no aparecer sin gafas y sin gorras. A propósito, la escena del asesinato del hijo no fue filmada porque el resto del jugo carmesí —usado en la escena del parto— había sido derramado accidentalmente por un niño. La importancia de estos signos y la precedencia de los gestos sobre las palabras indican acontecimientos y eventos que no están en el pasado ni en el futuro, sino en el presente que se repite, en el horizonte del presente permanente.

En otro momento del rodaje, la joven que interpretó a la "mujer" se aplicó labial escarlata de una forma exagerada, pintó la parte inferior de su párpado con lápiz negro, dibujó un lunar cerca de la boca y engrosó las cejas con el mismo lápiz. El maquillaje fue hecho para las escenas de la "mujer" en el burdel. A pesar de haber concluido la filmación, ella no se limpió el maquillaje. La joven que hizo el papel de dueña del burdel se divirtió con esa situación —de hecho, ellos y ellas se divirtieron durante todo el rodaje—; pero, después de algún tiempo, pidió que se lavara la cara. El maquillaje había dejado marcas de la "mujer" y la expresión envejecida, triste y decadente parecía apoderarse de la actriz. Es como si la proximidad del personaje, hasta el punto de la identificación con él, implicara un riesgo para el "corrinche" —como valor relativo al mundo negro chocoano— y la primacía del "presente permanente" en la versión de Urabá, al evocar historias ocultas de madres e hijos con nombres, apellidos, recuerdos y vidas particulares. Fue tal vez el único momento en que la efervescencia, el ruido, la música, la multitud, que acompañaron el rodaje completo, fueron opacados.

Podría pensarse que la particularización de una historia es una forma de denuncia y construcción de memoria que permitiría romper el sigilo y la desconfianza que los ciclos de violencia han generado y fijado en el día a día. No obstante, hacer el papel de una mujer específica o de un hijo específico es evocar el "pasado" para poner

la supervivencia en riesgo y es también una forma de llamar al dolor extinguiendo la efervescencia del momento. Esto explica parcialmente por qué la madre y el hijo carecen de nombre y por qué el título de la película no fue traducido al inglés.

El "corrinche" se aparta de los patrones melodramáticos. Por esta razón, la película, que podría ser considerada la narración de una tragedia, fue pretexto para la diversión del barrio, de las calles y de las casas en las que fueron grabadas las escenas. La última escena, cuando un par de policías informa a la protagonista acerca del asesinato de su hijo, fue filmada varias veces porque el "corrinche" —reflejado en el desorden, en el volumen altísimo, en las risas espontáneas y en los niños sueltos que impedían el desplazamiento de los actores— no permitió una grabación ajustada a los patrones melodramáticos de las novelas.[19] La música y las carcajadas de la audiencia improvisada del barrio, cuando la "mujer" se desmaya de dolor al recibir la noticia de la muerte de su hijo, impidieron la consecución de la escena dentro del ideal que la actriz quería transmitir. Sin embargo, ella también participó de las carcajadas de los vecinos después de terminar la escena y pidió que subieran el volumen de la música, apagado durante algunos minutos después de varias peticiones por parte de la producción —es decir, mis peticiones—.

Podría decirse, por lo tanto, que el "corrinche" es un valor, de matriz negra chocoana y ribereña, que se constituye en un mecanismo en pro de la solidaridad del colectivo a través de la contagiante felicidad del momento, es decir, la exaltación del presente. En Urabá, el "corrinche" caracteriza el día a día, a pesar de que su uso haya emergido en el mundo chocoano. Se convirtió, incluso, en una expresión común en la jerga de los adolescentes de origen "paisa" que viven en Urabá.[20] Así, por ejemplo, es común escuchar: "Eh, vos cómo sos de corrinchero". En este caso, puede caracterizar a una persona a quien le gustan las fiestas y estar rodeado de amigos, o a alguien que es gracioso, divertido. En todo caso, es un valor que contribuye al

---

[19] Una de las referencias del grupo de jóvenes era la telenovela colombiana *El capo*, sobre la vida de un narcotraficante sofisticado, carismático, astuto, cruel y apuesto. En los últimos seis años, se volvió común que las telenovelas colombianas cuenten historias relacionadas con el narcotráfico y sus diferentes tentáculos en la vida cotidiana y en las diferentes esferas del poder en Colombia. *El cartel de los sapos*, *La saga*, *Sin tetas no hay paraíso*, *Las muñecas de la mafia* y *Rosario Tijeras* son los títulos de algunas de ellas. El éxito en audiencia está garantizado al punto de producirse segundas y terceras partes. En la telenovela *El cartel de los sapos*, basada en la novela homónima escrita por un exnarcotraficante y espía de la Drug Enforcement Administration (DEA), algunos personajes clave eran comandantes de las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC). Los nombres fueron alterados, pero, en Colombia, "todo el mundo sabía" de quién se trataba.

[20] Esto ocurre, principalmente, en los municipios del Eje Bananero.

mantenimiento del *presente permanente*, una disposición que no exalta ni el pasado ni el futuro ante las arremetidas de la violencia.

Cuando leí la etnografía de Losonczy (2006 [1997]), posterior a mi salida de Urabá, fue estimulante verificar que ella también hizo una pausa para destacar, en su obra, un universo ribereño de puertas abiertas, que permite la comunicación con otras casas del río y con las casas de otros ríos. En ese universo, aún vivo (o sobreviviente) en Urabá y sus calles lodosas, que parecen construidas sobre un río imaginario en sectores mayoritariamente negros, el parentesco difuso es preponderante, pues vincula a todos los sujetos y exalta así el movimiento como valor central, cimiento del "corrinche", incluso. Entre más familia alguien tenga, más puede viajar con recursos de subsistencia garantizados durante estadías que pueden prolongarse durante varios meses. Este podría ser un argumento para responder algunos de los cuestionamientos de Flor sobre la cantidad de miembros de una misma familia viviendo en una misma residencia. La precedencia de la red de parientes abarca también los miembros que resultan de uniones entre "paisas" y "chilapos", por ejemplo. Las cuestión es que, dependiendo de la forma como se cultiven esas relaciones, los dilemas se vuelven más complejos, como lo evidencia el caso de Johnny.

A diferencia del ideal "paisa" de familia como unidad de producción de bienes o de comercio, en la cual todos sus miembros venden o negocian en algún sector, la matriz chocoana propende por una producción máxima de relaciones codificadas —noción usada por Losonczy (2006 [1997])—. De ahí la importancia de la "rumba" y la reproducción del "corrinche" como fundamentos de la cotidianidad. Esas son las estrategias que permiten ampliar y ratificar la red de relaciones que, de cualquier modo, han adoptado un carácter agonístico gracias al estado de "guerra" prolongado y al presupuesto de que la región siempre está bajo control de algún grupo armado. La actitud de Lady, más conciliadora frente a los argumentos de tono "civilizatorio" de Flor, recuerda, por otra parte, la parsimonia del buen vivir de las comunidades ribereñas, que estimula el uso más pausado de la palabra y contempla la importancia de escuchar al otro y de ponerse en su lugar. Una líder de Turbo, "paisa" —nacida en Medellín y de familia antioqueña—, que pasó parte de su vida adulta en Chocó y en Turbo, y optó por distanciarse de los valores forjados en Antioquia, indicó que la diferencia entre "paisas" y "negros chocoanos" radica en la solidaridad, diciendo que estos últimos se ponen en los zapatos de los otros, mientras que los "paisas" están ocupados vendiendo zapatos.

Según Losonczy, *riqueza* en el mundo negro ribereño chocoano se refiere a la abundancia de relaciones vinculadas al prestigio comunitario. Las posesiones ma-

teriales terminan siendo un asunto secundario, en tanto que la acumulación no es señal de buen vivir. En la experiencia del día a día en Urabá confirmé que este rasgo ha sido eclipsado por la expresión exacerbada del *presente permanente*, que impide la consolidación de pactos sociales a largo plazo. En Turbo, la "rumba" es delirante, incluso agónica.[21] Se oyen historias de asesinatos en bares: el cuerpo es retirado, o alejado, para continuar bailando. Ese sería un extremo perverso del "corrinche" y del debilitamiento del valor parsimonia, asociado al buen vivir en la versión ribereña.

El adjetivo "sabroso" se asocia al universo del Pacífico colombiano del cual el *ethos* chocoano hace parte (Taussig 1987; Losonczy 2006 [1997]). Este término, vinculado a la parsimonia del día a día en el río, hace contrapeso al "corrinche", aunque conformen una unidad de valores —en el sentido que Dumont da al englobamiento del contrario—. Aquello que es "sabroso" apacigua el delirio. Usado como adjetivo, "sabroso" puede caracterizar o amenizar los efectos de tiempos peligrosos ya vividos y de personajes ambivalentes como los propios brujos —como indica la etnografía de Taussig en el suroccidente de Colombia (1987)— o puede ser empleada incluso para caracterizar y "limpiar" la experiencia de la guerra. Durante uno de nuestros encuentros, las últimas palabras de Alberto —desmovilizado de las AUC y "chilapo" (categoría usada por él), aunque residente de Turbo, casado con chocoana y conocedor de ese mundo por haber combatido en las selvas del Chocó—, son esclarecedoras al respecto: "Bueno, Silvia, esa es la historia. En conclusión: vivimos un tiempo de guerra sabroso".

Diferencias y deferencias

A lo largo del capítulo, he venido utilizando los sustantivos "negro", "moreno", "negra" y "morena" indistintamente, en el intento de reproducir el habla de los interlocutores y personajes involucrados. Lady, por ejemplo, usa el término "moreno"/"morena" para describir algunos aspectos de una persona o para caracterizar a alguien ausente. Suele usar "negro"/ "negra" para referirse a sí misma, o cuando parece más segura en su forma de hablar o, incluso, cuando hace referencia a los "negros" que se "creen blancos". En Urabá, tanto "paisas" como "chilapos"

[21] Es necesario mencionar que ese adjetivo fue usado por los propios antioqueños para caracterizar la composición étnica de Urabá. En una carta enviada, en 1911, al gobernador de Antioquia, el prefecto de la provincia de Urabá, Juan Manuel Uribe, afirmaba: "... darle cimientos a esta sociedad agónica de ellos y en fin dar instrucción, educación, es a lo que deben venir maestros de Antioquia, que habrán de ser catequizadores en una de las regiones más atrasadas moral e intelectualmente de Colombia" (en Steiner, 2000: XIII).

emplean las categorías "negro", "moreno", "negra" y "morena" de una forma similar. No obstante, cuando vienen a la discusión estereotipos con relación a la pereza, la fecundidad, la fiesta y el desorden, se oye hablar de "negros". Esos mismos estereotipos alcanzan a los "chilapos" cuando los "paisas", principalmente, hacen referencia a los "costeños". En el caso de los "paisas", específicamente, los diminutivos "negrito" y "negrita" acentúan una posición despectiva con relación a la persona en cuestión, que no se refiere exclusivamente al color de la piel, sino a la pobreza, entendida como falta de dinero o como negación de uno de los vehículos para conseguirlo, en la perspectiva del "paisa": el trabajo. Por otro lado, "negrita" es también una categoría que distingue el trato cariñoso y cordial de los "paisas" respecto a las mujeres, no necesariamente negras.

Las matrices y los usos de las categorías mencionadas son, efectivamente, más complejos. Una inmersión en esos términos, y en otras categorías que puedan llegar a ser identificadas, se extendería hasta llegar a comparaciones más generales. Los usos aquí identificados remiten, principalmente, a las caracterizaciones realizadas en el primer evento, clave para entender los subsecuentes. En todo caso, es necesario hacer algunas aclaraciones respecto a las categorías "costeño" y "chilapo", nebulosas en los eventos seleccionados. Durante el almuerzo, por ejemplo, Nancy, amiga de Johnny, identificada como "chilapa" —después de haber preguntado a Lady, ya que Nancy no se preocupó por construir una descripción—, permaneció en silencio durante la conversación. Ese silencio hace parte de la caracterización de los "chilapos", realizada por "negros" y "paisas". El silencio y la reserva son elementos de un perfil relacionado con un resquicio de "malicia indígena", pues los "chilapos" son considerados "casi indios", como lo oí en varias ocasiones. Al mismo tiempo, aún pesa sobre ellos el estereotipo de ser políticamente disidentes o de tener vínculos con grupos locales de guerrilla y cuadrillas armadas.[22]

El carácter histórico del pueblo cordobés es paradójico, porque ha sido una especie de socio minoritario idóneo en proyectos de colonización más ambiciosos como el antioqueño. Pero, nótese también que, durante esos procesos migratorios y de desplazamiento desde el siglo XIX, surgieron iniciativas de propiedad colectiva y manejo comunitario del territorio. Además, los "chilapos" son asociados con la conformación de grupos guerrilleros locales en la primera mitad del siglo XX,

[22] Esto tiene que ver con el ideal del guerrero pleno y sus protecciones místicas (tercer capítulo), pero también los estereotipos andinos —de las personas de "tierra fría"— construidos con relación a la "tierra caliente" y su gente (cuarto capítulo).

que sentaron las bases para el surgimiento de grupos guerrilleros como el Ejército Popular de Liberación (EPL) en la década de los sesenta (véanse anexos 2 y 3). Esto explica el silencio y la cierta desconfianza con relación a ellos por parte de personas de otras regiones, o que responden a otras caracterizaciones del *self*.

Las acusaciones también deben ser entenderse teniendo en cuenta el estereotipo de socios de la guerrilla, supuestamente confinada en la serranía de Abibe o en las selvas chocoanas (mapa 3), según comentarios relativos al periodo del trabajo de campo. Ese estereotipo recae, sobre todo, en las personas oriundas de Tierralta o Valencia (mapas 1 y 2), pues muchas de esas poblaciones entraron en Urabá por el canal geográfico que abre la serranía de Abibe y comunica con Turbo (mapa 3). De todas maneras, es necesario recordar que un patrón establecido por las nacientes haciendas en Urabá, en la década de los cincuenta, era la contratación de peones en Tierralta y Valencia. Por otro lado, los "chilapos" también suelen ser asociados con el estereotipo de el "mocha-cabezas", las primeras y más crueles huestes de paramilitares venidas del norte de Urabá al final de los años ochenta y en los primeros años de los años noventa, pues estaban al servicio de los intereses de hacendados y grandes propietarios.

Los "chilapos", conocidos también como "sinuanos" y "cordobeses", son encasillados en la categoría "costeños" por parte de los "paisas". De modo general, se podría decir que son poblaciones que migraron desde los actuales territorios de Córdoba, Sucre y sur de Bolívar (mapas 1 y 2), como aún ocurre en menor proporción. Algunos autores (Uribe Hincapié 1992b) denominan este proceso *formación del latifundio cordobés*, ocurrido en los últimos decenios del siglo XIX. A mediados del siglo XIX, los resguardos —propiedades comunales de tierra que albergaban población indígena— comenzaron a desintegrarse. Algunas tierras fueron adjudicadas a diferentes dueños y otras fueron vendidas. Mediante la Ley 200 de 1936, por ejemplo, muchas de esas tierras fueron declaradas baldías y se tornó necesaria su explotación con fines productivos.[23] Los pequeños propietarios asentados en aquellas tierras fueron desplazados mientras que muchos de los compradores de grandes extensiones de tierras eran "paisas", procedentes de Antioquia.

Ese tipo de población desplazada y migrante se integró a los picos extractivistas vividos en Urabá durante la segunda mitad del siglo XIX y la primera mitad del

[23] En la década de los veinte, el campesinado de Córdoba, bajo el liderazgo de Vicente Ádamo, creó alternativas para contrarrestar los efectos del ciclo nefasto de ampliación de la frontera agrícola para cría de ganado. Surgieron tres colonias agrícolas regidas por principios socialistas: Baluarte Rojo, Nueva Galia y Tierra Libre en tierras colindantes con Urabá (Uribe Hincapié 1992b).

siglo xx.[24] Pero, al mismo tiempo, las rutas de entrada por el norte de Urabá, que atravesaban la serranía de Abibe (mapa 3), contribuyeron a la reproducción del ciclo que los caracteriza hasta hoy: deforestación de la selva, adecuación de terrenos y venta al hacendado o empresario. El propietario, a su vez, toma posesión de la tierra, comprando las mejoras —incluidos cultivos— realizadas por los colonos a precios bajos. Después, crea grandes haciendas, destruye los cultivos e introduce ganado de manera extensiva (Uribe Hincapié 1992b). Hasta mediados del siglo xx, Chigorodó (al sur de Urabá) y San Pedro de Urabá (al norte) (mapa 2) eran enclaves sinuanos y cordobeses que albergaban contingentes de familias que se dedicaban a la explotación de madera para abrir camino al levantamiento de ganado, como fue señalado.[25]

Los "costeños" —en la categoría empleada por los "paisas"— conformaban una población eminentemente liberal en el auge del conflicto bipartidista de mediados del siglo xx. De hecho, en el periodo comprendido entre 1930 y 1960, la población de Urabá era considerada forajida y resistente. Urabá fue, durante ese periodo, un

---

[24] Este territorio corresponde a los actuales municipios de Montería, Cereté, Lorica, San Pelayo, San Carlos, Valencia, Córdoba, Momil y San Andrés de Sotavento.

[25] La fundación de San Juan de Urabá por parte de migrantes de Bolívar, por ejemplo, está relacionada con la recolección de ipeca. Ellos llegaron por un camino que atravesaba la serranía de Abibe en dirección a la vertiente del río Mulatos (mapa 3). En el caso de la ipeca, los compradores y exportadores se ubicaron principalmente en Montería —capital del departamento de Córdoba—, lo que implicó el fortalecimiento de los lazos sociales entre esas poblaciones y los habitantes de Córdoba, conocidos como "chilapos". Entre 1890 y 1900, la tagua o marfil vegetal, empleada en Europa y en Estados Unidos para la fabricación de botones, hizo que se desplazara el foco de atención en detrimento de la explotación cauchera, incluso llegó a alcanzar una producción máxima anual de siete mil toneladas (Ménanteau 2007). El actual Urabá chocoano, el norte de Urabá y otras regiones de Córdoba (mapa 2) fueron las principales zonas de recolección. Los recolectores de tagua dependían de intermediarios, que vendían la materia prima a comerciantes encargados de llevarla hasta Cartagena. Allí era vendida a compañías exportadoras. Esas casas exportadoras compraban otras especies recolectadas o cazadas en las selvas colombianas: canime, zarzaparrilla, resina de algarrobo, carey y dividivi (Steiner 2000). Aunque las exportaciones de marfil vegetal de Colombia se prolongaron hasta 1950, la decadencia de la actividad comenzó a finales de los años veinte, con la evidente falencia económica de los trabajadores asentados en Río Grande, Micuro, Apartadó y Churidó (hoy municipios de Turbo y Apartadó). Mientras tanto, la recolección de ipeca se extendió hasta finales de la década de los cincuenta, en las regiones de Turbo y Necoclí (Steiner 2000). En cuanto a la explotación de madera, esta fue acelerada en las últimas décadas del siglo xix, con la llegada de la compañía Emery de Boston, que inicialmente exploró los bosques de la vertiente del río Sinú y se desplazó posteriormente en dirección de la región del Atrato (en Urabá) y del río San Juan, más al sur, en el actual departamento del Chocó. Esta empresa estadounidense fue responsable de la apertura de la carretera entre Montería y Turbo en 1909, lo que facilitó la entrada de "sinuanos" o "chilapos" a Urabá (Ramírez 1997).

enclave de gran importancia para el Partido Liberal, sobre todo si se tiene en consideración que Antioquia ha sido uno de los bastiones conservadores del país. Esa población se volvió políticamente vulnerable y perseguida por parte del establecimiento conservador antioqueño (Steiner 2000). Era identificada como "chusma", nombre genérico que recibían las guerrillas liberales de aquella época, a pesar de que estas tuvieran un carácter localista y no nacional. El predominio del Partido Liberal fue prácticamente unánime en esta región de Colombia hasta comienzos de los años sesenta, cuando comenzó la era de los movimientos de izquierda y de los sindicatos, y cuando la migración de paisas de vertiente conservadora también se hizo más asidua (Uribe Hincapié 1992b).

En párrafos anteriores mencioné que los "chilapos" son considerados "casi indios", principalmente desde la perspectiva de las poblaciones negras de origen chocoano. Los zenúes, indígenas asentados hoy en día en los municipios de Necoclí y Arboletes, llegaron a mediados del siglo XX y también son poblaciones desplazadas de Córdoba. Es difícil establecer continuidades entre "chilapos" y zenúes como componente de la trama interétnica de Urabá.[26] A pesar de eso, la disposición para el trabajo y para la guerra, el conocimiento de la selva y sus secretos, y la hechicería son algunos de los elementos que ubican a los "chilapos" más cerca de ese polo de alteridad regional que, no obstante, durante la investigación exploré poco, debido a razones de seguridad que me llevaron a dar precedencia a los poblados urbanos (quinto capítulo). La caracterización del chilapo como "casi indio" —que responde más al estereotipo en términos de Herzfeld (1997) que a la caracterización del *self* definida por Crapanzano (1992)— se vuelve más rica al profundizar en la constitución del guerrero urabaense (tercer capítulo). Ese aspecto confirma la atracción hacia los indígenas en el imaginario latinoamericano (Taussig 1987), pues son considerados seres mágicos, capaces de frustrar las cosas o causar mal de ojo y perjuicios de difícil o imposible resolución, como cuando alguien mata a un jaibaná (chamán embera).

Por otro lado, el estrecho vínculo entre etnia y territorio —es decir, origen y procedencia— continúa siendo una constante en el universo de frontera de Urabá. Por ejemplo, para aclarar la categoría "costeño", ausente en el evento anterior, sería

[26] Cuna (tule) y embera son los grupos étnicos asentados en Urabá; los primeros están localizados actualmente en los municipios de Vigía del Fuerte, Murindó, Mutatá, Chigorodó, Apartadó y Turbo, además de Dabeiba y Frontino, en el occidente de Antioquia. Los tule (cuna), a su vez, están circunscritos a los municipios de Turbo y Necoclí. Ellos y ellas han padecido los ciclos de violencia, así como de varias masacres en sus territorios.

fundamental traer a colación el caso de Turbo, un puerto sobre el mar Caribe. Esa condición ha propiciado relaciones de larga duración con otros puertos como Cartagena (mapa 2) y algunas ciudades de Panamá como Obaldía y Colón, por ejemplo. En gran medida, las poblaciones asentadas en la región antes de la colonización "paisa", que se consolidó con la vía Panamericana —denominada Eje Bananero a su paso por la región— en la década de los sesenta (mapa 3), migraron desde Barú, Pasacaballos e Isla Fuerte, localidades próximas a Cartagena (Bolívar). Los migrantes de esas zonas son conocidos indistintamente como isleños, caribeños o costeños. La mayoría de los descendientes más antiguos viven en Turbo o en corregimientos rurales de Apartadó, y son considerados por sus parientes y descendencia como los pobladores tradicionales de Urabá.

En Turbo ocurrieron enfrentamientos entre "costeños" —poblaciones negras de diferente procedencia— y "paisas" por la primacía y control regional en la primera mitad del siglo XX.[27] El advenimiento masivo de poblaciones del departamento de Chocó fue posterior; ellas entraron en la región atraídas por el auge de la industria bananera. Inicialmente, llegaron a Turbo, pero después se dispersaron alrededor de las fincas del Eje Bananero. De este modo, Uribe Hincapié (1992b) relata que, por vuelta de 1983, el 49 % de los trabajadores bananeros era de origen chocoano.[28] De cualquier manera, la riña entre "costeños" y "paisas" explica por qué, aún hoy, la antítesis del proyecto civilizador paisa, evidente en los embates de Flor y Lady, se encuentra en Turbo y no en otros lugares de Urabá.[29] Se cree que los

---

27 Retrospectivamente, en la década de los treinta, cuando la colonización antioqueña de Urabá todavía no era un proyecto consolidado: "La población en general es de negros, los cuales odian a todo forastero blanco, y lo curioso es que no se consideran antioqueños sino dicen que su gobernador vive en Cartagena. Esto se explica porque la comunicación únicamente se puede hacer por el mar con Cartagena..." (Relato de Hermmann Mayenberger sobre Turbo en 1933, en Steiner 2000: 65).

28 Según el estudio de Uribe (1992b), en 1983, el 45 % de los trabajadores chocoanos era de Istmina, Condoto y Tadó. Ese número puede ser explicado por la crisis de la minería en esos municipios, precipitada por la nacionalización de la empresa Chocó Pacífico en 1974. El resto de los trabajadores chocoanos migró desde Quibdó (12 %), Alto y Bajo Baudó (11 %) y, por último, desde Acandí, Riosucio y Carmen de Atrato (32 %).

29 Es necesario recordar también que Urabá, en el siglo XVII, estaba rodeada por las provincias con mayor población esclava del actual territorio colombiano —Cartagena, Cauca y Antioquia—, de acuerdo con su dinámica de distritos mineros. Desde el siglo XVII, en aquellos distritos surgió el cimarronismo: resistencia de los esclavos negros fugitivos que se asentaron en territorios de difícil acceso, como las selvas de Chocó y del Darién. Los sitios específicos de ocupación fueron las márgenes de los ríos (Losonczy 2006 [1997]) y las áreas próximas a los puestos de aduana, como fue el caso de Turbo, poblado por gentes provenientes de zonas próximas a Cartagena, pero también de otras poblaciones

"turbeños" fueron más resistentes a la incorporación masiva como mano de obra en las plantaciones bananeras.

Evento 3: la *cordialidad interesada*

El encuentro entre Rosa, los cobradores "negros" y el "chatarrero paisa" sucedió durante una larga conversación que tuvimos un viernes. Ella autorizó la grabación de la entrevista, realizada en la puerta de su casa. Las interrupciones fueron innumerables y, por ello, la grabadora permaneció encendida la mayor parte del tiempo. El evento comienza con la llegada de los cobradores que, después de saludarnos, permanecieron en silencio; la reacción de Rosa fue inmediata. En una postura claramente defensiva, ella rompió el silencio hablando alto:

> Rosa: El patrón sabe que yo soy puntual, ah entonces... Lo que me falta es poquito. Tienen que esperar entonces que haiga plata. Yo lo que le debo es poquito. Yo no le debo a él mucha plata. Mucha pena me da, mijo, pero le digo pues que no hay tanta gente que les pague tan puntual, pregúntele al otro patrón.
>
> ... [silencio]
>
> Rosa: Vengan el lunes, vengan el lunes. Dejen esa hambre [insistencia voraz] que ustedes mantienen... Tenían que ser morenos. Por eso es que con mi raza mía no trato porque son muy alcanzaos... Lo que les debo es poquito [risas] el lunes ahí les termino de pagar. Es que así es... Yo sé cómo es el moreno. Soy morena, soy chocoana [gritando].
>
> Cobrador negro 1: ¡Moreno es un apellido! [Hablando alto].
>
> Rosa: Negro como sea, que yo soy negra... Y quien quita que yo he caminado más que ustedes... Es poquito lo que yo les debo [sin gritar, hablando bajo]. ¿Saben por qué no les terminé de pagar? Porque eso me llegó el papel de la luz

negras oriundas del Atrato (Uribe Hincapié 1992b). Eso ocurrió a partir de la segunda mitad del siglo XIX, durante el auge extractivista. De hecho, con la abolición de la esclavitud, hacia 1851, se consolidó una especie de movimiento colonizador negro. No obstante, en 1809, la franja occidental del golfo, hasta el delta del río Atrato, comenzó a hacer parte de la provincia independiente de Cartagena, lo que en parte explica los flujos de migración entre los dos puertos, aunque todavía no existiera el actual Turbo, fundado en 1847 a partir de un puesto de aduana creado en 1840.

[el recibo relativo al consumo eléctrico]. Por eso. Yo les pago el lunes. El lunes les guardo su plata, el lunes les cancelo porque yo no les debo plata bastante... Él estuvo la semana pasada por acá, sí, porque él deja mucha mercancía por acá... [referiéndose al "chatarrero paisa"].

Cobrador negro 2: Tranquila, tranquila...

Rosa: Ya no les cojo más culebras [crédito o deudas], pa' que sepan... Mentiras que sí les cojo... [Mirando hacia mí, hablando bajo]. Mentiras, no les cojo, yo me quedo con mis paisas. Mi raza mía son muy alcanzaos... Es que el jefe de ellos es antioqueño muy querido y él sabe que cuando yo puedo, yo le pago. Él es organizado...

[Media hora después llega el "cacharrero paisa"...]

Rosa: Oiga, ¿usted es el del espejo?

Cacharrero: Sí, pero me imagino que ya vino el morenito...

Rosa: Sí, ellos vinieron, pero había un problema. Ahora alegué con ellos. Yo les dí 2000 pesos, 1000 pesos porque no tenía... Yo sí tenía plata para pagarles, usted sabe que yo soy puntual, pero les dije: "Yo a ustedes no les vuelvo a coger más nada... Me quedo con el otro cacharrero". Entonces, por ir a pagar la luz no salimos de esa cuentica, pero mañana que venga el hijo mío, ahí salimos...

Cacharrero: ¿Por qué alegó? [Hablando tranquilamente]

Rosa: Porque ellos vinieron a cobrarme otra vez. Yo les dije: "No, mi patrón anda viniendo aquí... Patricia [hija de Rosa], ¿cuánto es que yo le debo?". Ellos no me dieron un papel, no me dieron papelito. Yo ya le debo poquito....

Cacharrero: ¿Qué le digo yo? Él le está cobrando el espejo...

Rosa: ¿Apenas el espejo?

Cacharrero: Y las sillitas de las muchachas...

> Rosa: ¡Ah!, las sillitas de las muchachas. Es que me deben plata. El lunes le pago... porque del espejo le debo poquito...
>
> Cacharrero: Entonces lo que necesite lo pide el lunes...
>
> Rosa: Yo no, yo no, padre... Yo no les fio a esos muchachos... A esos muchachos no, esos muchachos no me gustan. Por eso les dije: "yo no trato con negros". Yo soy negra, pero no me gusta tratar con los de mi raza...
>
> Cacharrero: No, no... Yo le cobro, yo le cobro, lo que me vaya a dejar...
>
> Rosa: Bueno, eso sí, porque no me gustan esos pelaos... El lunes viene que yo misma le entrego su plata... El lunes terminamos esa cuenta...
>
> Cacharrero: ¿Para traerle, qué?
>
> Rosa: Después yo le digo. Si trae alguna cosa, yo le compro... ¿Oyó? Pero yo a esos negros, no. Yo les dije: "Él me viene a visitar para que ustedes sepan...".
>
> Cacharrero: Ah, bueno. No, lo que pasa es que yo estoy abriendo otra cartera [lista de crédito], la otra la cogieron ellos... Y yo tengo la que estoy abriendo. Si quiere ¡páguele a él y seguimos usted y yo!

Rosa es una mujer negra, de origen chocoano, de setenta años de edad, que emigró de Chocó cuando todavía era una adolescente. Vivió en Panamá y cuando regresó a Urabá, en la década de los setenta, trabajó en las plantaciones bananeras como cocinera y haciendo otras tareas "de hombre", en sus palabras. Es cabeza de una parentela grande, con siete hijos y más de dos docenas de nietos. Ella todavía quiere regresar al río Atrato. Dijo que uno de sus mayores sueños es criar un par de cerdos que podría vender en Navidad para, de ese modo, comprar el tiquete de la panga que la llevaría su tierra, a su río. Después de haber oído ese fragmento de su historia, llamó mi atención el rechazo y la desconfianza mostrada con relación a los cobradores negros.

En la visión de Rosa, ellos ya no son "chocoanos". Eso explica porque para ella es indiferente usar las categorías "moreno" o "negro", y es legítimo hablar agresiva-

mente. Por el contrario, cuando el "cacharrero paisa" apareció, ella cambió su tono de voz, adoptando una postura más conciliadora —como sucedió en el debate entre Flor y Lady—. El "cacharrero" preguntó por el motivo de la discusión y ella respondió que fue la insistencia de los cobradores, a pesar de haber expuesto sus argumentos: el pago del recibo de luz y la ausencia del hijo, quien asumió el papel de hombre proveedor posterior al asesinato del marido de Rosa, en manos de los paramilitares.

Los jóvenes cobradores subestimaron o ignoraron, desde la perspectiva de Rosa, el valor primordial del mundo ribereño: la solidaridad. Este valor permite, incluso, incrementar o postergar deudas bajo ciertas condiciones. Este aspecto fue observado en la descripción de la filmación de la película de los adolescentes de Apartadó, pues la dueña de la casa se vuelve amiga de la protagonista, aunque ella le quede debiendo continuamente el arriendo. Los cobradores dejaron de ser "negros" porque, para Rosa, es inadmisible que ellos estén desempeñado ese papel. Para manifestar su profunda incomodidad, ella los tildó de "alcanzaos" y declaró no querer tratar con personas de su "raza". La escogencia de esta categoría parece dejar claro que no es una cuestión que los vincula, siendo la solidaridad y la red de parentesco revitalizada las directrices de una identificación positiva. Por otro lado, teniendo en cuenta las directrices de género con relación al mundo negro en su matriz ribereña, son las mujeres quienes deben cobrar y pedir a los hombres en su papel de proveedores, y no al contrario, como de hecho ocurre en esta transacción.[30]

Rosa demostró que prefería negociar y tratar con el "cacharrero paisa" y habló de la cordialidad de él y de los "paisas", en general. Resaltó que él era "querido", hasta el punto de considerar sus encuentros como visitas; mientras que estos podrían ser vistos, desde otra perspectiva, como operaciones de intercambio viabilizadas por el cobro de cuotas diarias. Aunque la deuda sea una constante en la vida cotidiana de estas poblaciones, agravada por la experiencia violenta y por el paradigma de la

[30] Las mujeres negras de origen chocoano perciben el cobro —de dinero, comida, ropa y otras mercancías— al marido como un aspecto constitutivo de la relación, pues ellas se encargan solas de la crianza de los hijos y del espacio doméstico, además de constituir el lazo entre parientes. Una vez escuché el siguiente comentario: "Es que aquí las muchachas no tienen novio, tienen maridito". En Turbo, con su dinámica de puerto fluvial y marítimo, el dinero que dejan las "vueltas" —envíos de cocaína a ultramar— en muchos casos permite que un hombre tenga "mujer", "novia" y varias "amigas" (amantes). Un pastor evangélico, cuyo testimonio es considerado valioso, por haber sido guerrillero, paramilitar y haber participado en embarques de cocaína, afirmó haber tenido siete mujeres simultáneamente, todas ellas con hijos, en el auge de su vida criminal.

pérdida, la voluntad de pagar es un acto, entre libre y obligatorio, resaltado en la charla de Rosa con el vendedor "paisa". Es, al fin de cuentas, un reconocimiento de la supremacía económica de los "paisas", del poder derivado de ello y de la eficacia del estereotipo construido al respecto. Por esta razón, ella destaca la cordialidad, pero también el hecho de ser "organizado". No es en vano que, inmediatamente después de que los cobradores llegan sin siquiera bajarse de la moto, Rosa habla del "patrón" refiriéndose, justamente, al "cacharrero paisa".

En los recorridos diarios por los poblados de Urabá presencié, un sinnúmero de veces, el cobro de los "gota a gota" y de los "cacharreros". Cuando los cobradores eran "chilapos" o "negros" —o su perfil presentaba rasgos notables asociados a alguna de esas categorías—, se prescindía del diálogo. Ellos mostraban el recibo o la tarjeta, la persona entregaba el dinero o pedía para regresar después —y no había más intercambio de palabras—. Con los "paisas" era diferente; preguntas y hasta bromas salían a flote. He ahí por qué Rosa habla de visitas y no de cobros. El miedo a lo que implica rehusarse a pagar era opacado por la cordialidad, aunque el cobro por otros medios continuara siendo activado por el agente dueño del capital, el agente organizado.

En el evento en cuestión, el vendedor "paisa" inspira una fascinación en Rosa. Vemos que ella acepta la propuesta de cerrar el crédito con los jóvenes negros —que administran su propio grupo de clientes— para abrir un crédito con el "cacharrero paisa", que aprovechó la ocasión para recordarle que ella no había pagado las sillitas de las nietas. Además, la animó a hacer un nuevo pedido, que ella no hizo en aquel momento, en parte debido a mi presencia. En ambos casos, Rosa aceptó con aparente tranquilidad la perpetuación de la deuda. Perpetuar la deuda es consolidar una relación con tendencia asimétrica, una asimetría de la cual Flor abusó durante la discusión con Lady.

Durante el trabajo de campo en Urabá tuve la suerte de mantener diálogos telefónicos con algunos amigos fuera de Urabá, amigos con las mismas preocupaciones respecto a los efectos de la guerra en Colombia y sus degradaciones derivadas. Fue Darío Barberena[31] quien contribuyó a la caracterización de los "paisas"

[31] Graduado en Economía, Darío Barberena trabajó hasta el inicio de 2011 como coordinador del proyecto Legión del Afecto, el cual vincula a jóvenes de regiones y zonas vulnerables al reclutamiento por parte de grupos armados y pandillas con proyectos artísticos y de creación. Barberena ha sido asesor presidencial en diferentes épocas, así como consejero en algunos procesos de paz y en proyectos de reformulación del mundo rural colombiano en la década de los ochenta. Durante el trabajo de campo, Darío fue uno de mis mejores interlocutores "externos". Él acompañó, en la distancia, mis

como "cordialmente interesados". En nuestro diálogo fueron rememoradas varias situaciones, de las más comunes en Antioquia a las más graves, incluso ancladas al conflicto armado que desembocó en el exterminio y desplazamiento de grandes poblaciones. Una situación cotidiana, por ejemplo, es lo que ocurre con los taxistas de Medellín y con los cajeros de los supermercados cuando dicen "mucho gusto", antes de que la persona haga la compra o retribuya el servicio diciendo "gracias". Aparentemente, este no es un acto agresivo, pero la inversión de ese diálogo, a mi modo de ver, demuestra la importancia de la devolución inmediata o, mejor, de la necesidad de ratificar la antipérdida, la constatación de un negocio exitoso. Este aspecto contrasta con el paradigma de la pérdida, instaurado en épocas desoladoras en la región de Urabá y perpetuado hasta hoy. He ahí el telón de fondo que permite contrastar las posturas de Rosa y del "cacharrero", o, siendo aún más osada, incluso la oposición entre Turbo y Apartadó, inicialmente expuesta por Flor.

En Urabá, la proliferación de las "prepago", nombre inspirado por las tarjetas para recargar crédito en celulares que no están sujetos a ningún plan, es un término usado para referirse a mujeres jóvenes que cobran tarifas específicas por sus servicios sexuales. Es posible que esta proliferación ostentosa de las "prepago", en el ámbito regional incluso, sea un efecto de los cambios en los conceptos de familia[32] y masculinidad en el mundo "paisa" a partir de la crisis de la industria antioqueña en los años setenta y el subsecuente auge del narcotráfico, con sus infiltraciones en los grupos paramilitares.

Se podría decir que es un fenómeno transversal a los modos de ejercer y aprovechar el poder en Urabá que demuestra ciertas continuidades: la supervaloración del negocio y del dinero, por la cual se concede poca o ninguna trascendencia a las metas que no tengan un propósito pecuniario y, de nuevo, la antipérdida, como constatación de un negocio exitoso. En varias discusiones entre adolescentes es

---

reflexiones, encuentros y desencuentros en Urabá. Las llamadas interurbanas que resultaron en largas conversaciones, además de nuestros encuentros en Bogotá, ayudaron a delinear buena parte de mis argumentos.

32 En el modelo de familia "paisa" anterior al influjo del narcotráfico, la infidelidad masculina era ocasional y casi siempre con prostitutas. Ese tipo de comportamiento afianzó la división entre la madre, administradora económica y moral del mundo doméstico, cuya imagen podía superponerse a la de la Virgen María, y la prostituta, su opuesto complementario, depositaria de la pasiones carnales del hombre. Desde la perspectiva del hombre, ese comportamiento no era objeto de rechazo social mientras fuera mantenido en secreto y no comprometiera el patrimonio, la propiedad y el negocio. En la visión de Lady, todavía es posible distinguir el cuidado que el hombre "paisa" tiene en relación con la descendencia, sobre todo, por el vínculo entre descendencia, patrimonio y herencia.

posible escuchar la siguiente respuesta frente a la acusación de ser una "prepago": "Puta usted que lo hace gratis, yo por lo menos cobro. Usted ni siquiera tiene precio".

Hasta la década de los sesenta, los miembros de las familias paisas tradicionales actuaron bajo la premisa de que solamente los blancos debían de tener acceso al dinero por su capacidad de trabajo, ahínco e imaginación, cualidades que no eran reconocidas en el negro, que podía ser cualquiera con el color de piel menos claro, y pobre (Arango 1988). No obstante, la piel más oscura, rasgo que se sumaba al hecho de no demostrar ascendencia antioqueña, vinculada a alguna región o municipio, hacía que fuera comentado abiertamente: "Qué buenos tiempos cuando los negros eran negros".[33]

En la vía de esa reflexión, vale la pena notar que Antioquia es un caso excepcional en el sentido de no haber abrigado aristocracias esclavistas y terratenientes durante la Colonia y en la naciente República. De hecho, fue en Antioquia donde se propuso la abolición de la esclavitud en el siglo XIX. En general, el empresario minero —cimiento de la historia del pueblo antioqueño— no consideraba rentable mantener esclavos, y sí tener trabajadores asalariados, principalmente por las características de sus emprendimientos: pequeñas empresas trashumantes. Por eso, la Ley de Libertad de Partos fue una estrategia para establecer relaciones laborales más ajustadas al tipo de minería y de comercio predominante.

La primacía de la posesión del dinero, que corrobora estereotipos y crea caracterizaciones definitivas respecto a los "otros", subyace al sistema de relaciones sociales de un "paisa". La propiedad, la posesión de dinero y su administración mediante el funcionamiento de la familia, como unidad de intereses recíprocos que permite solidez económica, son los elementos que están detrás de la expresión "ser organizado" que, en las palabras de Flor, son negadas como cualidades del "negro", que excluye el caso del vecino "moreno": "un negro que no parece negro". Ya en la perspectiva de Rosa, "ser organizado" y ser "cordial" son requisitos para continuar la relación de intercambio con el "chatarrero".

---

[33] Uribe y Álvarez (1988) definen tres cimientos históricos del pueblo antioqueño: la estructura parental consolidada mediante procesos de mediación como el "blanqueado", la sociedad de negocios y el localismo. Conviene señalar la continuidad de esas tendencias generales en las relaciones entre "antioqueños" y otras poblaciones, a pesar de que la citación hace referencia al periodo colonial: "Al respecto Manuel Uribe Ángel escribe, a comienzos de la década de 1880: en los tiempos anteriores, desdeñaban de un modo pertinaz el contraer vínculos legítimos con otras de las razas, consideradas por ellos como inferiores; mas no era tanto el escrúpulo que no entrasen en comercio clandestino con ellas, para matizar colores y borrar jerarquías" (Uribe y Álvarez 1988: 20-21).

La preponderancia del principio de organización, ligado a la posesión de dinero, de propiedades y de la adecuada educación y control de los hijos, fue evidente durante una conversación con la dueña de una tienda en Urabá, una mujer "paisa" de aproximadamente sesenta años de edad, cuya familia había migrado para Urabá en la década de los cincuenta y que se había hecho a una pequeña fortuna que los descendientes todavía poseían. Ella vivió su infancia en Urabá, aunque su adolescencia tuvo como escenario el altiplano de Rionegro, en las montañas del oriente de Antioquia, protegida, deliberadamente, de los peligros de Urabá —principalmente de índole sexual— hasta su matrimonio. Durante un diálogo informal con personas de diferentes regiones del país, ella declaró: "Yo sí digo: 'primero la plata [el dinero], después Dios y luego los hijos'".[34]

Desde una perspectiva más amplia, se podría concluir que los "paisas" están respaldados por un proyecto ideológico vinculado a una sociedad movilizada históricamente por la explotación minera del oro y por el comercio durante la Colonia y durante la primera mitad del siglo XIX. Esa sociedad replanteó sus estrategias de reproducción social con base en la colonización, con el posterior establecimiento de plantaciones de café —en el suroeste de Antioquia, principalmente, al final del siglo XIX y durante el siglo XX— y de banano en regiones como Urabá —a partir de los años sesenta—; así mismo, dirigió sus esfuerzos en pro de la industrialización en el siglo XX, cuyo epicentro fue Medellín, la capital del departamento.

Minería, colonización, agricultura para exportación —incluidos la palma africana y el levante de ganado en las últimas dos décadas— e industria textil —trasfondo de la historia antioqueña hasta el final de la década de los setenta— fueron actividades promovidas por la élite, considerada una de las más "blancas" o "blanqueadas" del país. Sin embargo, esas actividades y la "mentalidad empresarial" que es su cimiento (Arango 1998) fueron infiltradas en diferentes épocas por el contra-

[34] En el mundo negro ribereño y entre los "chilapos", la mujer es el nodo de la red de parientes, diferente del elemento fundamental del proyecto "paisa", que es la mitificación de la figura de madre como eje articulador de la familia. Ese aspecto se junta, en la religiosidad popular, al culto de la Virgen María. Ese papel de la mujer señala su condición naturalizada como eje de dinámicas familiares, aunque en permanente subordinación y exclusión. Por otro lado, es importante resaltar que los procesos organizativos de mujeres en Urabá, los pocos que existían durante el trabajo de campo, han sido estimulados, e incluso liderados, por órdenes religiosas católicas —salesianas y dominicas de la Presentación, en su mayoría conformadas por religiosas antioqueñas— y en otros casos por la orden de las "Hermanas Lauritas" (Congregación de Hermanas de María Inmaculada y Santa Catalina de Siena), fundada en 1914 por la antioqueña Laura Montoya Upegui y orientada, principalmente, al trabajo en regiones con población indígena, como es el caso de Urabá (Londoño 2002).

bando, asociado desde épocas coloniales a la región de Urabá, y por el narcotráfico, a partir de los años setenta. En todos los casos, la mentalidad empresarial "paisa" ha prevalecido, transversal a los influjos de los "negocios ilegales", fundamentada en la vocación mercantil, en el apego al dinero y en espíritu trashumante y aventurero, y en el carácter modernista e innovador, aunque vinculado a un polo conservador cuyo pacto con la Iglesia católica ha sido eficaz.[35] Hoy en día, incluso, este pacto opera en la educación, en el control de la vida doméstica, en las sociedades localistas de negocios y en las propias formas de reconstrucción social posteriores a los episodios de violencia más dramáticos, como corresponde al caso de Urabá. Dios puede, no obstante, quedar en el segundo lugar de la tríada, como fue postulado abiertamente por la comerciante "paisa" de Apartadó.

La propia trama interétnica de Urabá retrata que la convivencia con "negros" y "chilapos" desafía el proyecto "paisa", debido a los valores asociados al *ethos* negro ribereño, principalmente, como la "arrechera" y el "corrinche". Steiner (2000) afirma que, durante la primera mitad del siglo XX, la resistencia de los habitantes de Urabá a la "antioqueñización" era evidente en aspectos como la sexualidad y la religión,[36] justamente las áreas en las que se buscaba una hegemonía moral y cultural, pues la económica era un presupuesto básico, y prácticamente incuestionable, de la empresa colonizadora. La colonización a través del control de la sexualidad no estaba orientada solamente a la población negra, sino que era pensada como un mecanismo de control del propio colonizador, para defenderlo de sus debilidades.

---

35 Al respecto, debe tenerse en consideración que "el periodo 1848-80 en Colombia se caracterizó por los conflictos entre Iglesia y Estado. Hubo tensiones e incluso violencias, al cabo de las cuales la Iglesia salió victoriosa. En Antioquia, en comparación con el resto de Colombia, los conflictos entre el Clero y las autoridades civiles fueron relativamente leves. Puesto que la región no había heredado de la Colonia una rica Iglesia, en parte por razones de interés familiar. Aun durante los regímenes radicales de las décadas de 1860 y 1870, cuando el país presenció algunos de los enfrentamientos más agudos entre la Iglesia y el Estado, Antioquia se las arregló para convertirse en lo que algunos han llamado una 'República de curas'" (Londoño 2002: 61).

36 Es fundamental entender que la expansión de las órdenes religiosas en Antioquia fue paralela a los procesos de colonización dirigidos a los territorios localizados al suroeste y occidente del departamento. La colonización antioqueña de Urabá —y del noroeste de Antioquia— fue más contundente después de la llegada de la "Carretera al Mar" en la segunda década del siglo XX. En todo caso, el papel misionero vinculado a las diferentes oleadas migratorias y colonizadoras fue mantenido por la propia estructura patriarcal del núcleo, que contemplaba familias conformadas por el patriarca (colono, comerciante, empresario o industrial), la madre y una docena de hijos, entre los cuales siempre había una monja o un sacerdote. Ese esquema de familia permaneció vigente hasta la década de los setenta, cuando se precipitaron las primeras crisis de la industria antioqueña.

Por esta razón, las palabras y las actitudes de Lady respecto a la sexualidad y las relaciones con "paisas" son de gran valor antropológico. En ellas hay un reconocimiento tácito de la *cordialidad interesada*, pero también hay una afirmación del hecho de que a los "paisas" puede terminarles gustando el "corrinche" y la propia "arrechera", o las formas de sexualidad asociadas a los negros. Y también se abre la posibilidad de la influencia de otras formas de ejercer la vida en comunidad, en zonas de frontera como el propio Urabá. Esta tendencia es vista como una amenaza a los pilares "paisas", sintetizados en la expresión "ser organizado".

Imagen 1. Casa "paisa" en San Pedro de Urabá

Fuente: fotografía tomada por la autora.

En resumen, la trama interétnica de Urabá está fundamentada en la relación entre etnia y territorio, a través de la afirmación del origen, de la procedencia y de la localidad. Esos elementos indican además posibles vinculaciones en la "guerra"

—asunto que se desarrolla en los próximos capítulos—. Es claro que las caracterizaciones resultantes de esa configuración son inestables en el contexto de la conversación, como resalta Crapanzano (1992), pero son el fundamento de estereotipos que se proyectan en el espectro de la nación (Herzfeld 1997), como ocurre con la propia violencia.

La inestabilidad de los sistemas sociales es un tema recurrente en la antropología. En *Sistemas políticos de la alta Birmania*, Leach (1976 [1954]), al resaltar que *shan*, *gumsa* y *gumlao* son sistemas interdependientes en equilibrio inestable, habló del dinamismo de los principios sociales en acción, lo que lo condujo a preguntarse por aquello que los kachin consideraban estable. Territorio y localidad, la aldea y el segmento del linaje localizado serían algunos de esos elementos. Es decir, la pregunta por la continuidad, dentro del dinamismo social, también condujo a Leach a la cuestión que conecta territorio y caracterizaciones étnicas e ideológicas. Al enfocarse en unidades más discretas, identificó un repertorio de orientaciones sociales. Las caracterizaciones aquí descritas a través de eventos también demuestran la existencia de un repertorio ligado, así como en el caso de Leach, al carácter de frontera de Urabá, semejante a la región geográfica de las colinas de Birmania.

Epílogo en el almuerzo

En un restaurante de Apartadó, un grupo de "paisas" almuerza mientras que en el noticiero se anuncia la captura de un asesor del gobernador del Valle del Cauca, acusado de vínculos con grupos paramilitares y narcotraficantes de aquella región. El noticiero resume la situación con el encabezado "preso por narcopolítica". En aquel momento, aparece la imagen de un hombre negro esposado que es conducido a prisión. Uno de los "paisas" del grupo llama la atención de uno de sus amigos que almorzaba de espaldas al televisor: "Mirá, mirá, cogieron a ese negrito". Entonces, el hombre gira la cabeza reparando rápidamente en la imagen y responde: "¿Cuál negrito? Ese de negrito no tiene nada. ¿No ve que tiene mucha plata y es muy malo?". Entonces, el hombre que había reparado en la noticia primero, concluyó: "Pero es que en este país si no es así, dígame cómo. Si no es siendo malo, dígame cómo".

Se confirma que el dinero es uno de los elementos que hace al blanco, blanco, o que hace al negro, menos negro —o que hace que el negro "crea que es blanco", asunto señalado por Lady en el primer evento—. En ese sentido, el desprecio que el "paisa" siente por aquel que no tiene dinero, un legado del empresario antioqueño tradicional compartido por el narcotraficante de origen "paisa" y hasta por los propios jefes paramilitares de origen antioqueño, está ligado a las consideraciones

étnicas e ideológicas puestas en jaque por la imagen del noticiero. En ese momento, surge otra cuestión: ¿qué es ser "malo"?

Uno de los indicios para una posible respuesta es cuando la muerte (o, mejor, morir asesinado) comienza a ser considerada un accidente de trabajo. Esta es la perspectiva del "guerrero": soldado raso, comandante o "dueño de un bloque de paramilitar". Es un indicio también de la perpetuación del horizonte del momento, del presente y su inverso, es decir, la negación o anulación del futuro y del pasado por un estado de "guerra" latente. Las caracterizaciones evidenciadas a lo largo de este capítulo confluyen en un *ethos* guerrero y parecen, en algunos episodios, opacar las diferencias gracias a una caracterización que se sobrepone a todas: "ser de Urabá". Este es el tema del siguiente apartado. No obstante, es necesario alertar que los pilares de las caracterizaciones, tipificaciones y estereotipos — expuestos en este capítulo—, que obligan tácitamente a una presentación usual que vincula etnia, origen, procedencia y territorio, también determinan la escisión entre los "guerreros" y sus "dueños". Por esa vía tal vez sea posible comprender algunas dimensiones de la conclusión pesimista del personaje, al asegurar que "ser malo" es la única alternativa para "ser" en Colombia.

Imagen 2. Mural que conmemora los "500 años de pujanza paisa" (como se lee en la parte superior del mural) en la sede social de una institución en Apartadó

Fuente: fotografía tomada por la autora.

Ethos guerrero

Habitar en Urabá nos condiciona, pero aquí también ha habido mucho heroísmo

Candidato a la Asamblea Departamental durante una reunión en noviembre de 2009

A diferencia de los capítulos anteriores, en los que centré el análisis en eventos, en este capítulo cambio mi estrategia. Comienzo con la historia de vida de un sacerdote católico, para dejar en evidencia algunos indicios que permiten hablar de un *ethos* guerrero.[1] La asociación entre ese sacerdote y la guerra, aunque inusitada, me conduce a pensar en un *nosotros interno*, expresión con la cual relaciono los términos nativos "guerra" y "territorio", englobados, a su vez, por la afirmación de "ser de Urabá". Esta historia de vida también permite adentrarse en la complejidad del conflicto armado contemporáneo en Colombia, y en algunos de sus dilemas recu-

[1] Tuve conocimiento de la noción de *ethos de la virilidad* o *ethos guerreiro*, propuesta por Zaluar (1997) cuando ya había concluido el presente capítulo. Aun así, decidí no modificar el texto, lo que podría haber conducido a una comparación que equiparara aspectos de la violencia en Río de Janeiro con la violencia en Colombia. Para hacer una comparación de este tipo, sería necesario revisar aspectos metodológicos y conceptuales que no fueron considerados en este trabajo. El *ethos* guerrero, a partir de la perspectiva de Zaluar (1997; Cecchetto 1998), hace referencia a una configuración social y simbólica, esencialmente urbana, en la cual la violencia, que se deriva del tráfico de drogas, ocupa un lugar preponderante. Se trata de la formación de un conjunto de disposiciones, valores y de aserciones sobre el mundo social que se asocian al comportamiento violento, próximo a la criminalidad. A la fuerza juvenil se le adicionan: la creencia en la invisibilidad ante la muerte, presupuestos relacionados a la solidaridad grupal y la necesidad de una confrontación violenta también en la esfera del tiempo libre y la diversión. La idea del *ethos* de la masculinidad se basa en la concepción de individuo libre que se guía por su "cabeza", que siente fascinación por las armas, por el terror que impone; pero que tiene una preocupación aristocrática y militar por el nombre de las organizaciones. Zaluar (1997) también menciona la importancia del control territorial como una extensión del narcisismo masculino o de la cultura viril.

rrentes (véanse anexos 2 y 3 para una descripción más detallada sobre las dinámicas de confrontación armada en Urabá a partir de la década de 1960, principalmente).

Tanto en la caracterización del *nosotros interno* como en la de su complemento, el *nosotros transitorio*, recurro a las voces de Alberto, Manuel y Danilo, actualmente desmovilizados de diferentes bloques de las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC). Los encuentros con ellos, plasmados aquí en entrevistas, ocurrieron en lugares públicos de los municipios del Eje Bananero. Fueron posibles gracias a Celia, una líder de Urabá que los conoció durante un curso de liderazgo y emprendimiento, requisito obligatorio de los programas de reintegración a la sociedad. Tener un vínculo local fue fundamental para mí, no solamente por haber permitido un diálogo de asuntos censurados en la cotidianidad, sino por la propia interpelación propiciada en todos los participantes. A pesar de utilizar el formato de entrevista, la presencia de Celia, en especial, generó espacios de diálogo y de intensas discusiones sobre la política local que merecerían un capítulo aparte.[2] Además, su presencia asidua fue una garantía de seguridad para ellos respecto a mis preguntas, objetivos y envolvimientos. Podría decirse que Celia fue un auténtico "tercero" peirceano.

Las trayectorias de Manuel y Alberto son similares, en la medida en que ellos hicieron parte de la guerrilla del Ejército Popular de Liberación (EPL) en la década de los ochenta y, posteriormente, se integraron a las filas de las AUC. Alberto perteneció al Bloque Élmer Cárdenas hasta la desmovilización, en 2005; Manuel, por su parte, describió la trayectoria completa de un "típico guerrero urabaense", pues perteneció a las Juventud Comunista Colombiana (Juco), posteriormente fue guerrillero del EPL y después se alistó en las filas del Bloque Catatumbo de las AUC —que a pesar de no actuar en Urabá,[3] reclutó a muchos jóvenes de la región—. Aunque combatió en aquel bloque en el departamento de Norte de Santander, en la frontera con Venezuela, Manuel entró en el proceso de desmovilización, en 2004, por el Bloque Córdoba de las AUC. Danilo, el más joven de los tres, perteneció al Bloque Córdoba y, según él, entró en la "curva descendiente de las autodefensas", en 2002, cuando "combatir al enemigo", es decir, a la guerrilla, había dejado de ser el objetivo de las AUC. En cambio, la vigilancia de los cultivos de coca se había

---

2 Imagino y contemplo análisis futuros sobre, por ejemplo, el pensamiento político forjado en la "guerra".

3 Los bloques de las AUC que operaron en Urabá, tanto en el Urabá antioqueño como en el Urabá chocoano (mapa 1), denominados Bloque Bananero y Bloque Élmer Cárdenas, iniciaron su proceso de desmovilización en 2004 y 2006, respectivamente. En el primer semestre de 2010 se reportaron 17.000 víctimas, correspondientes a la época de consolidación del control paramilitar (1997-2005) en Urabá y parte de Chocó (periódico *El Heraldo de Urabá*, segunda mitad de enero de 2010: 1).

convertido en la tarea más importante de su bloque. Danilo había sido soldado del Ejército Nacional, y por esa vía se facilitó su ingreso a los grupos paramilitares. Aparte de esos sus recorridos particulares, los tres tienen en común "ser de Urabá".[4]

La posibilidad de conversar con ellos surgió en la fase final del trabajo de campo. Antes de eso, varias personas vinculadas al proceso de reintegración en Urabá me sugirieron la intermediación de un profesional en psicología para entrar en contacto y acompañar el diálogo con desmovilizados de los grupos paramilitares, específicamente. No quise forzar este tipo de encuentro, a pesar de haber estado interactuando en el día a día, a veces sin saberlo, con desmovilizados de varios grupos armados. No obstante, profundizar en cuestiones vinculadas a la condición de "desmovilizados", prohibidas en el diario vivir, solamente fue posible con aquel grupo de excompañeros de clase de Celia. Es decir, mi relación con ellos fue construida gracias a la amistad que Celia y yo habíamos desarrollado y gracias al tipo de relación que ellos tenían con ella. El hecho de haber sido compañeros de clase generó en Celia una confianza poco usual entre habitantes de Urabá al punto, según ella, de juzgar que eran personas confiables para hablar conmigo. Muy probablemente ella llegó a una conclusión parecida respecto a mí.

Manuel, Alberto y Danilo fueron receptivos, atentos y mostraron innumerables facetas de sí mismos y de las vicisitudes de la guerra y de la supervivencia con una apertura sorprendente. Por otro lado, tengo la impresión de que necesité una preparación de más de siete meses, viviendo en Urabá, para poder encarar aquellos encuentros, debido a que suscitaron en mí varios dilemas que aún estoy por resolver. Escuché las narraciones más horripilantes del trabajo de campo durante esas conversaciones, pero también análisis profundos, perspicaces y sensibles sobre la historia de Urabá y sobre la guerra en Colombia. Del mismo modo, Alberto y Manuel —principalmente— solían traer la esperanza de vuelta, percibiendo mis momentos de agotamiento y de incomprensión, sin apelar a mensajes cristianos, recurso tan común en los poblados de Urabá.

Con menos énfasis, traigo a consideración, en este capítulo, la historia de Fernando, quien siempre se identificó en nuestros encuentros como un "guerrero", aun sin ser excombatiente de las guerrillas de izquierda que operaron en la región (el

[4] Los tres son de Turbo, o "turbeños", como ellos se caracterizaron. La familia de Manuel es "chilapa" o "de Córdoba" —en sus palabras—; Alberto se define tanto como "turbeño" como "chilapo", pues su padre es "chilapo" y su madre es "negra de Turbo". Por su parte, Danilo nació en Turbo, es "turbeño", pero sus padres son negros de origen chocoano.

extinto EPL, principalmente, o las milicias de las FARC y del ELN), y sin haber pertenecido a los grupos paramilitares directamente. Su historia indica la existencia de una paradoja relativa al *nosotros interno* en Urabá, que, como veremos, opaca la oposición víctima/victimario. Tal paradoja se centra en dos aspectos: el imperativo de "combatir al enemigo" y la percepción de que "el enemigo está dentro de nosotros".

Para cerrar, en la caracterización de un *nosotros transitorio*, resalto algunos contrastes suscitados en las "versiones libres"[5] que presencié en abril de 2010 en Turbo, entre "combatientes rasos" de las AUC y comandantes de bloque, especialmente Freddy Rendón Herrera ("El Alemán"), comandante del Bloque Élmer Cárdenas (anexo 3). Breves alusiones a Carlos Castaño[6] se incluyen en la descripción del *nosotros transitorio*, relacionadas con la división enemigo/aliado.[7] Hago esto con el propósito de ilustrar por qué los comandantes de alto rango, llamados por algunos de sus hombres "dueños del territorio", conciben su participación en la "guerra" como transitoria; mientras que los soldados "rasos" (como muchos "guerreros urabaenses") deben perpetuar su condición de guerreros, cambiando de "uniforme".

Tanto en la historia de vida del padre como en las entrevistas con las personas mencionadas, se destacan algunos hechos sociológicos de suma importancia. Entre ellos, el cambio de "uniforme" de los guerreros resulta ser el más estructurador: nadie en Urabá es, definitivamente o para siempre, un desmovilizado, un combatiente, un soldado del Ejército, etc. El *ethos* guerrero es una constante ubicua e ineludible

---

5 Diligencias realizadas desde 2005 con los "postulados" a la Ley de Justicia y Paz, que buscan, en principio, el esclarecimiento de la verdad y el establecimiento de condiciones de reparación y resarcimiento de las víctimas. La Ley 975 de 2005, llamada Ley de Justicia y Paz, facilita los procesos de paz e incorporación individual y colectiva a la vida civil de miembros de grupos armados —guerrillas y autodefensas—, además de garantizar los derechos a la verdad, a la justicia y a la reparación de las víctimas, por las vías administrativa y judicial.

6 Máximo comandante de las AUC entre 1997 y 2001 (aproximadamente, pues en ese año se reporta su primera renuncia a la comandancia general de las AUC). Cofundador de las Autodefensas Campesinas de Córdoba y Urabá (ACCU) (anexo 3). Tanto "El Alemán" como Carlos Castaño son coterráneos, nacidos en el municipio de Amalfi (Antioquia).

7 El asunto de la mentalidad generalizada que identifica al "otro" como enemigo fue señalada por autores que han investigado en Urabá (García 1996; Mandariaga 2006; Uribe Alarcón, 1996; Blair, 1999). En gran medida, la nefasta identificación de la labor sindical con el comunismo, en los años ochenta, implicó la superposición del reconocimiento de los derechos del otro y de la lucha contra el "enemigo". Con el exterminio contrainsurgente se afianzó ese tipo de identificación y reconocimiento como presupuesto de toda relación social posible. Dos décadas atrás, García (1996) tituló una sección de su texto "El enemigo y las armas: mentalidades que hacen camino". Ahora es mi oportunidad de comprender como ha sido transitado ese camino.

de las secuencias y de las etapas de vida masculina, en la cual la adhesión al perfil guerrero de alguna organización inevitablemente es seguida por la adhesión a otro movimiento, grupo armado o bando. Además, como veremos, esos cambios siguen rutas determinadas, es decir, no son aleatorios. En el caso de hombres que, en 2012, tenían más de 35 años, la primera inscripción en la guerra fue en grupos guerrilleros o en el Ejército. Las afiliaciones siguientes pueden haber sido en los grupos paramilitares o en las actuales "bandas criminales" (Bacrim). Hombres menores de treinta años de edad pueden haber sido iniciados en la guerrilla, pero haber sido soldados del Ejército colombiano es el trazo más común. El cambio de "uniforme" entre grupos guerrilleros es menos frecuente. Tal es la situación de militantes y combatientes del EPL a comienzos de la década de los noventa, pues la disidencia que no entró en el proceso de desmovilización en 1991 fue enfrentada por la vía de las armas por los Comandos Populares —conformados por desmovilizados del EPL—, que, a su vez, se aliaron con grupos paramilitares y no con otros grupos guerrilleros (anexos 2 y 3). El retorno a la condición de soldado regular del Ejército colombiano, por su parte, es inviabilizado por los envolvimientos posteriores en la "guerra". En otras palabras, ese es un camino, una trayectoria, sin retorno. En la explicación de Manuel podemos comprender una de las trayectorias frecuentes del "guerrero" moldeado en Urabá:

> Yo conocí al comandante Mancuso. Nosotros lo vacunábamos, eso cuando yo era de la guerrilla, del EPL, después de que salí del Ejército. Una vez fuimos a una hacienda a cobrarle la vacuna. Años después cuando entré al Bloque Catatumbo, él me reconoció y me preguntó: "Mijo, ¿usted por aquí?". Yo respondí: "Sí, señor, ahora estoy en sus filas".

La historia del padre Martín

Mi encuentro con el padre Martín ocurrió el día 18 de mayo de 2010. Ya habían transcurrido varios meses posteriores a mi llegada a Urabá. Nuestra reunión ocurrió en un municipio del norte de Urabá, en las sabanas de Córdoba, enclave "chilapo" que se vincula a la compleja trama de Urabá. La conversación fue fluida, con gran emotividad de ambas partes, canalizada a través de su historia de vida. La dimensión emocional quedó al descubierto en el intercambio de miradas, en los momentos de llanto contenido, en el aplazamiento de otros compromisos concertados y en el fuerte abrazo de despedida.

En aquel momento, el padre Martín tenía treinta años. En sus palabras, él es "mezclado", puesto que su madre era "paisa" y su padre, "negro chocoano de madre india". Evitó definirse como mulato, prefiriendo usar el término "mezclado", aunque posteriormente se haya encuadrado en la categoría "afrocolombiano" —caracterización del propio Martín—. Su madre era cocinera en los restaurantes de las plantaciones bananeras y su padre llegó a Urabá en la década de los setenta, estimulado por las posibilidades de empleo. Desde aquella época hasta nuestra conversación, el padre de Martín trabajaba en las plantaciones de banano. En los años ochenta y parte de los años noventa, padre, madre y tres hijos vivieron en Currulao (corregimiento[8] de Turbo), escenario de violentas disputas entre los sindicatos Sintagro y Sintrabanano y, por consiguiente, entre las guerrillas del EPL y de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC), antes de la incursión oficial de los grupos paramilitares (anexo 2).

Durante la mayor parte de su infancia y adolescencia, la vinculación de su madre al Partido Comunista fue un secreto celosamente guardado por el padre de Martín, quien nunca quiso afiliarse a ninguno de los grupos en conflicto y, por ello, según las explicaciones nativas de aquellos que se piensan como sobrevivientes, aún está vivo.

La militancia de la madre, más que su trabajo como líder en procesos comunitarios, la puso en una situación de amenaza constante. Su hijo Martín, en aquel entonces un adolescente, subestimó esa amenaza hasta cuando, intempestivamente, se fueron a vivir a Medellín. La causa aparente de aquel exilio, como sucede en muchos casos aún hoy en día, era la amenaza de muerte que pesaba sobre sus dos hermanos.

Sin embargo, el exilio no impidió que ambos fueran asesinados en 1997 y 2000, y que la amenaza de muerte sobre la madre continuara vigente, hecho desconocido hasta entonces por Martín. Después de la muerte del segundo hijo, "mi madre ya estaba desahuciada", me dijo en varios momentos de la conversación. Tan grande fue el desengaño de ella que, después de regresar del exilio, decidieron vivir en el barrio Policarpa, de Apartadó. Este era fruto de una ocupación irregular que, posteriormente, se convirtió en territorio de las FARC (en la década de los ochenta), y que, en los años noventa, tenía como territorio enemigo al Barrio Obrero, asociado al EPL. Debido a esto, en aquella época estaba prohibido que los habitantes de un

[8] Corregimiento es la división del área rural del municipio, entendida como una agrupación de subdivisiones rurales (o veredas) que puede incluir, o no, un núcleo de población que, hasta cierto punto, satisfaga la demanda por servicios de las comunidades.

barrio pusieran un pie en el otro. El riesgo era ser acusado de "sapo" —informante de algún grupo—, o de ser guerrillero de uno de los bandos, aunque no se participara en la arena política ni en el campo estrictamente militar.

Al regresar al barrio Policarpa, en 2000, se mudaron para la casa de un familiar que había sido asesinado poco tiempo atrás. La casa estaba a su disposición, pero el barrio ya no era el escenario de las luchas intestinas entre las guerrillas y sus respectivas milicias. En aquel momento, el barrio ya estaba bajo control de los paramilitares y los encargados de la seguridad del área —los llamados "urbanos"— vivían a tres casas de distancia. Semanas después, cuando los rumores del regreso de la madre de Martín llegaron a oídos del comandante paramilitar del barrio, y enseguida a los del comandante regional, ella fue asesinada por "ser guerrillera".

"Estar desahuciada" es una forma de decir que no se huye más de la muerte. En este contexto, las marcas, la proximidad y la inminencia de la muerte son más evidentes. Por esto ella decidió regresar a Urabá y vivir "en la casa del enemigo", es decir, en el fortín que otrora fue territorio aliado. El desengaño de la madre de Martín tiene que ver con la muerte de sus hijos, pero también con las condiciones que desafían las clasificaciones que se puedan hacer sobre los supuestos bandos en pugna. El primer hijo asesinado era un "urbano" de los grupos paramilitares. Era, por ende, paramilitar, aunque de madre comunista. Irónicamente, ella fue asesinada por los propios paramilitares en Apartadó. El otro hermano de Martín, asesinado en Medellín durante el exilio, había sido "miliciano" de las FARC, también en Urabá. Fue asesinado por pretender incorporarse al Ejército, esto es, enlistarse en uno de los bandos enemigos. Los perpetradores de la muerte fueron los mismos milicianos de la guerrilla, aunque no se sabe con claridad si ellos pertenecían a las FARC o al ELN.

La madre de Martín fue llevada a una plantación de banano en la carretera hacia San José de Apartadó. Los familiares "tuvieron suerte", como se dice en la región, pues el cuerpo fue recuperado para su entierro en el cementerio, pero sin cortejo fúnebre. Antes de morir, ella pidió que no hicieran nada contra su marido y su único hijo vivo, hoy el padre Martín. Además, como él mismo destacó durante la narración, su madre no delató a nadie: negarse a ser "sapo", aún más en el momento de agonía, es una señal de muerte digna.

La madre había sido víctima de varios intentos de asesinato, dos en manos de "El Careca", un asesino que vivió en Currulao en la misma época que la familia de Martín. "El Careca" había sido guerrillero, como muchos de los guerreros más temidos y asesinos profesionales de la región. No obstante, el también "se había voltiado" (había cambiado de bando) al final de la década de los noventa; estaba

en ese entonces con los "paras". Su fama fue sintetizada por Martín al decir que él era de aquellos asesinos que "comienza a sentir dolores en el dedo el día que no mata", incluso por causa de su capacidad de no morir, resultado de brujería. "De bala nunca iba a morir", comentó el padre con firmeza.

La invulnerabilidad de "El Careca" era considerada resultado de transacciones con brujos de la región. Esto no evitó que tuviera un final trágico, precedido por un estado de locura que precipitó su muerte en un accidente de moto. Esa supuesta invulnerabilidad se traduce en la expresión: "los hombres de Urabá están cruzados, están blindados", que hace referencia a las negociaciones por la supervivencia mediante la intervención de hechiceros y la transmisión de fórmulas mágicas. Esta expresión hace parte de la jerga de los combatientes efectivos de los diferentes grupos armados y, durante la investigación, no solo fue una constante en los testimonios de desmovilizados de las AUC, de los bloques Élmer Cárdenas, Bananero y Córdoba, sino también fue una constatación del padre Martín durante nuestra conversación, evidente en su interés de hablar sobre aquella encarnación del enemigo de su madre, "El Careca".

En uno de los intentos de asesinato, "El Careca" llegó al lugar donde la madre de Martín estaba, pero no logró ubicarla. Ella estaba allá, aunque en presencia de ellos era invisible. "Es por las oraciones", me dijo Martín convencido. Rápidamente fijé mi atención en una cuestión que había comenzado a aparecer con insistencia, pregunté si eso quería decir que ella también tenía "aquel cuaderno". Él se sorprendió por mi inquietud, sin decir abiertamente que "aquel cuaderno" registra las oraciones de protección y las fórmulas de algunos hechizos.

El cuaderno de la madre de Martín contenía cinco oraciones. Él recordó el nombre de dos, "Amansa justicia" y "Mano poderosa", y añadió que una de ellas hacía que no fuera vista por los enemigos en determinados sitios, dominados por el grupo opositor. Martín quemó el cuaderno de oraciones durante sus primeros años en el seminario por asociarlo al universo de lo demoniaco. Después de un silencio, pregunté si él haría lo mismo en la actualidad y la respuesta fue negativa. Me confesó que hoy reconoce que no toda mención al diablo remite a lo demoniaco. Y a esa altura de la conversación logramos situarnos en otro registro, aquel que torna más complejas las escogencias en el ámbito de la supervivencia y que permanece sin revelarse si el investigador no logra alejarse de las ideas fijas de la naturalización y la banalización de la violencia.

El dilema que llevó a la elección de Martín por el sacerdocio dentro de la Iglesia católica no tiene que ver con la muerte directamente o con los brotes de violencia

—comunes para alguien que "creció en la guerra", como él mismo dijo—. Tampoco se relaciona directamente con la muerte de su madre y de sus hermanos, o con la falta de empleo y de tierra, por ejemplo, que podrían haberlo conducido a transformarse en un combatiente. Las evidencias de blindaje espiritual, consideradas necesarias para aquel que está "en la guerra", tampoco lo motivaron. Lo que marcó su viraje fue la constatación de la obligación de "arreglar" la muerte de alguien bajo la certeza de que "si él no es el muerto, el muerto seré yo". Este principio permea la elección o la obligación de adherirse a cualquiera de los grupos armados que ha existido en la región, permea incluso las redes de relaciones y el parentesco más próximo. Es, justamente, ese el límite de las posibilidades de escogencia y de una paradoja que lo sostiene; pero es, al mismo tiempo, el motor de la opción disidente de Martín.

***

En muchas conversaciones con excombatientes de las AUC, ellos afirmaron que en las zonas de presencia paramilitar siempre se van a encontrar jóvenes de Urabá. Al preguntar la razón, muchos mencionaron el carácter guerrero de la gente de Urabá, es decir, de los hombres de Urabá, vinculado a las armas y a la lucha por el territorio (véanse desarrollos en el quinto capítulo). En Urabá, un "guerrero" puede tener varios "uniformes" a lo largo de su vida, muchas oraciones y blindajes. El sujeto se piensa como guerrero porque Urabá ha sido escenario de varias guerras; es en la vía de ese acuerdo cosmológico, y de la importancia de la categoría nativa "guerra", fundamento de la cotidianidad vivida por mí en Urabá entre 2009 y 2010, que nace la idea del *ethos* guerrero.

De modo general, se habla de "guerra" para denotar las décadas de los ochenta y de los noventa, tiempos caracterizados por la diversidad de organizaciones y grupos armados en conflicto, de grupos políticos y sindicatos (anexo 2). Además, la categoría guerra es empleada en las descripciones, relatos y referencias al periodo de incursión y control paramilitar en los años noventa y a los eventos —masacres, desplazamientos y desapariciones— correspondientes a la segunda mitad de esa década. También es una categoría relacionada con el tiempo en que los combatientes militaron en alguna organización armada, aun cuando son más recurrentes en los testimonios de desmovilizados de las AUC, al enfatizar el periodo de lucha contrainsurgente. Ellos afirman que la guerra era motivada por el "aniquilamiento del enemigo", en su forma más genérica: la guerrilla. Por ello, aseguran que las autodefensas se acabaron, aunque muchas de esas estructuras permanezcan. Resaltan

que a partir de 2001, fecha que coincide con la primera renuncia de Carlos Castaño al comando general de las AUC —figura que alimenta las fantasías del *ethos* guerrero[9]—, comienzan a existir bandas criminales que sirven al tráfico de drogas. El *enemigo genérico* se ha vuelto difuso, aunque continúe existiendo y la guerrilla sea vista como el origen, la génesis.[10] Dice Alberto, desmovilizado del Bloque Élmer Cárdenas de las AUC:

> Yo hablé con unos amigos aquí en Turbo y les dije: "Me quiero ir de aquí". Fue en el 2002. Me fui para las escuelas de entrenamiento en Necoclí del Bloque Elmer Cárdenas. Allá, todo el mundo había sido de la guerrilla. Es que, Silvia, todos nacimos de la guerrilla. La guerra es como hablar una cosa y la misma, uno está en el otro, como A está en B. Es un negocio de la burguesía, de la jerarquía, no sé...
>
> Silvia: Y ¿tú crees que la guerrilla va a acabar o quedó diezmada después de todo lo que hicieron los paramilitares?
>
> Alberto: Las guerrillas no acaban. Las autodefensas tampoco. En todos los rincones hay guerrilla. La guerrilla tiene sus asentamientos políticos. Ahora mismo ellos están más fuertes que las autodefensas porque tienen el respaldo de los países socialistas.
>
> En otro diálogo, Manuel afirma:
>
> El odio a la guerrilla nace por las acciones. La guerrilla no va a volver, ella está entre nosotros.

La voz de Manuel, en la introducción del capítulo, soldado del Ejército Nacional, posteriormente guerrillero del EPL y paramilitar, y en su adolescencia miembro

---

9 En Urabá, las personas, principalmente un sector de los desmovilizados, no creen que él haya sido asesinado (en 2004), y menos por orden de su hermano Vicente. Para algunos, él recomenzó su vida en Israel, donde su hija "enferma" recibe tratamiento especializado; para otros, vive en Estados Unidos y colabora con la justicia estadounidense. Esos caminos son vistos como salidas inteligentes y honrosas para un "guerrero" como él que, de cualquier forma, todavía es —según los testimonios— un hombre rico, dueño de grandes haciendas en el norte de Urabá.

10 "Somos la consecuencia, somos generados por la guerrilla, por su existencia". Carlos Castaño (citado por Salas 2008: 159). En este punto, es importante recordar que, según una de las versiones acerca de su muerte, la orden del asesinato fue dada, en 2004, por su hermano Vicente.

de la Juco, hoy desmovilizado por el Bloque Córdoba de las AUC, confirma que la condición de guerrero se mantiene a pesar de la vinculación, nunca simultánea, a diferentes grupos, bandos y organizaciones, sean consideradas de izquierda o de derecha. Esa condición trasciende, incluso, la frontera entre legalidad e ilegalidad de estos conglomerados armados y sus actividades, siendo una cuestión confirmada por Alberto —también desmovilizado de las AUC— al comentar sobre la proliferación de nuevas empresas privadas y escuelas de formación de guardias y escoltas: "En la cuestión de seguridad, todo el mundo sabe que lo que menos importa es la legalidad".

Aunque exista la posibilidad del cambio de "uniforme", el retorno al punto de partida, es decir, a la guerrilla, está prohibido por la configuración de los grupos dominantes en el territorio. Así, por ejemplo, durante el periodo correspondiente al trabajo de campo (2009-2010), se consideraba que la región estaba aún bajo dominio paramilitar y de las estructuras armadas que sobrevivieron a la desmovilización[11] de las AUC. Es más, podría decirse que desde finales de los años noventa hasta 2006 —dos años después de iniciado el proceso de desmovilización—, el cotidiano de Urabá giraba en torno de la certeza de que los grupos paramilitares habían vencido; ellos y su maquinaria, fundada en el poder de corrupción heredado, en gran medida, de la estructura mafiosa del narcotráfico.[12] En ese sentido, el *enemigo genérico* continuaba siendo la guerrilla. Por ello, durante mi estadía en Urabá, era muy raro escuchar a alguien decir o "confesar" que había tenido o tenía un familiar, amigo o "conocido" en la guerrilla (FARC o ELN, en especial, por ser guerrillas aún en actividad). Es claro que la mayoría de las voces de este capítulo corresponde a desmovilizados de las AUC, su "uniforme" más reciente. Sin embargo,

---

[11] Como mencioné en diferentes fragmentos del texto, es necesario tener presente que mi trabajo de campo quedó circunscrito a la zona urbana de las poblaciones del Eje Bananero, principalmente, es decir, fue realizado en un territorio bajo evidente dominio paramilitar y de las estructuras armadas posteriores a la desmovilización. La disputa territorial y la presencia guerrillera eran atribuidas a regiones rurales cercanas a las sierras chocoanas y a la serranía de Abibe (mapa 3).

[12] En la última década, no obstante, se invirtió ese orden, pues el narcotráfico había empleado los contingentes armados para funciones más específicas: la seguridad de los cultivos de coca, de los laboratorios y de las rutas de salida de droga, y Urabá era la bisagra entre zonas productoras y puertos de embarque. Hoy en día existen, de hecho, zonas de plantaciones de coca compartidas por guerrillas y grupos descendientes de los extintos bloques paramilitares, cuyos miembros aún con conocidos como "paras" o "parascos". Esta misma situación ocurre con los miembros de los grupos armados ilegales, de las Bacrim, que operan tanto en zona rural como dentro del perímetro urbano de los municipios de Urabá.

muchos habían perteneció a las FARC o al extinto EPL, sobre todo en las décadas de los ochenta y de los noventa (en el caso de las FARC).

Los encuadramientos políticos y alineamientos con los grupos armados de la madre y de los hermanos del padre Martín a finales de la década de los noventa demuestran hasta qué punto esas opciones están cubiertas por el *ethos* guerrero, por la existencia de un *nosotros interno* que permite, incluso, el exilio conjunto en situaciones extremas de peligro, a pesar de la pertenencia a bandos contrarios. La experiencia del exilio se basa en uno de los fundamentos del *ethos* guerrero, que es "ser de Urabá". Por otro lado, el *nosotros interno* es también consecuencia del presupuesto de que cualquier persona puede ser el enemigo que se va a exterminar. Este designio es la guía del guerrero que, más que "ser de Urabá", pertenece al territorio, es decir, tiene una relación metonímica con él.[13] Por ello, el retorno del exilio es también una constante. Algunas personas, como lo ilustra la decisión de la madre de Martín, prefieren volver y morir en Urabá. Escuché testimonios similares, no solamente de combatientes efectivos de los diferentes grupos, sino también de una monja católica "paisa", por ejemplo, que vivió el auge guerrillero en la década de los ochenta —quien llegó a llamar de "plaga" a la guerrilla y a justificar la misión de las "autodefensas"— y quiso regresar para vivir sus últimos días en Urabá. Con más de setenta años de edad, ella también se sentía sobreviviente y guerrera, y decía "pertenecer" a Urabá.

La muerte de la madre de Martín "por ser guerrillera" fue perpetrada por la fuerza supuestamente contrainsurgente de los paramilitares. En esa situación, el encuadramiento armado es más claro. Sin embargo, en el caso de los hermanos de Martín, el primero de ellos perteneciente a los grupos paramilitares, y quien fue ejecutado por ellos, y el segundo, quien siendo de la guerrilla decidió incorporarse al Ejército regular y terminó siendo asesinado por las milicias de la guerrilla en Medellín, se evidencian fallas en el alineamiento vigente, en el comportamiento asociado al "uniforme" del momento. De esta forma, la muerte se torna conspicua, esperada y es vista como un accidente laboral del "guerrero". Por esta razón, también, el día a día de Urabá aún gravita en torno del imperativo de convertirse en guerrero, en la medida en que el mundo se divide entre enemigos y aliados.

---

[13] Aretxaga (1997) identificó ese mismo rasgo en los barrios del este de Belfast, territorio de los republicanos y de algunas bases del Ejército Republicano Irlandés. La relación con los otros, fueran unionistas o personas de clase media, estaba determinada por su localización geográfica dentro de Belfast. La territorialidad queda entrelazada, por esa vía, con la cultura política y las interacciones sociales.

Los uniformes del guerrero

Observamos que el cambio de "uniforme" es un trazo marcante en la vida (masculina) en Urabá; un rasgo sociológico central. No obstante, otras dimensiones son importantes y, por consiguiente, haré un rápido sobrevuelo sobre ellas. En primer lugar, el cambio de uniforme es más frecuente entre combatientes rasos que entre altos mandos. Desde esta perspectiva, el guerrillero, el *enemigo genérico* —y no el soldado de las Fuerzas Armadas, por ejemplo— es considerado el guerrero más fuerte, el más temible. En la mayoría de casos, este rasgo del guerrero pleno está relacionado o con su pasado campesino, o con su prematura socialización en la guerra. En muchos testimonios se destaca el hecho de que muchos guerrilleros "nacieron en combate", "en el monte", o que entraron a las filas cuando tenían entre doce y quince años de edad.[14]

Adicionalmente, existe otro ordenamiento social que nace de las categorías guerra, enemigo y aliado, y que implícita o explícitamente incluye una clasificación de la población en términos de su disposición hacia la "guerra". En esa clasificación, el indígena está en uno de los extremos; él es, incluso, el límite extremo de lo que se concibe como sociedad civil. El indígena ostenta derechos y, por lo tanto, es un sujeto cuya muerte acarrea "más problemas" frente a la opinión pública. La frontera étnica resalta los contornos del enemigo; no obstante, el componente indígena es fundamental para la construcción mágica del guerrero: el hombre que haya sido "blindado" por un indígena es invencible.

Como contraparte del indígena, el "campesino", sea negro ribereño, "paisa montañero" —el paisa colono que vive en selva cerrada, rememorando la figura del ermitaño— o incluso el "chilapo", ocupa un punto intermedio en la clasificación.

---

[14] Andrade (2010) realizó una investigación con un grupo de 398 jóvenes entre los 14 y los 18 años de edad, de los cuales 93 son desmovilizados y 305 conforman la muestra de control. Los jóvenes proceden de 20 departamentos de Colombia. El estudio surgió a partir de la constatación de que el 60 % de los menores de edad que se enlistaron "en la guerra" lo hicieron de forma voluntaria. La venganza es uno de los principios que rige el alistamiento en los diversos grupos armados, en tanto que las condiciones de pobreza y las carencias socioeconómicas, sin ser factores subestimados por los propios jóvenes, no son las principales causas de su inserción. Se concluye que los niños viven ciertas situaciones y eventos que los inducen a enlistarse en medio de una compleja interacción de factores individuales y contextuales. Por otro lado, la transición del miedo y de la temeridad —como su opuesto—, valores destacados por los propios jóvenes, al uso de las armas es una de las etapas determinantes para el inicio de la "trayectoria criminal" —categoría usada por el propio autor—. Otra conclusión importante es que, en la medida en que la edad de iniciación en actividades delictivas es menor, la trayectoria tiende a ser más larga. Para cerrar, el autor hace una advertencia clave, pues el alistamiento en grupos armados es solamente un evento intermedio en la "trayectoria criminal".

Él puede ser enemigo en la medida en que su condición de campesino lo convierte en uno de los mejores guerreros, es decir, un guerrero pleno. Pérez (2008) identifica un aspecto similar en su caracterización de los militantes del ELN, pues el origen crea una división entre urbanos y campesinos dentro de las filas. Los campesinos son considerados combatientes insuperables y, por lo tanto, son idealizados en su idoneidad como militantes o ejemplares de la lucha revolucionaria; mientras que los urbanos, algunos de ellos llamados "intelectuales" —provenientes de clases medias escolarizadas—, son idealizados en su calidad de dirigentes.

De todas maneras, la disposición de luchar sin tregua en un grupo armado, la necesidad de aprender a luchar para sobrevivir en otros espacios sociales, aspecto identificado por Bolívar (2006) en los discursos de las FARC durante las negociaciones de paz con el gobierno de Andrés Pastrana (1998-2002), me parece más pertinente en esta discusión. Por ello, en los discursos de las FARC, se exalta este rasgo del guerrero moldeado a partir de la figura del colono, del campesino o, mejor, del campesino-colono. De este modo, la agrupación armada es la forma de configurar la propia existencia; fuera de ella nada existe. Esta es la misma ironía que engendra la noción de *ethos* guerrero en contextos como Urabá, pues así se valida esta forma de existencia "en la guerra", sin importar el grupo armado al cual se pertenece o se perteneció.

En los discursos oficiales de las AUC y en las entrevistas, testimonios y declaraciones de los comandantes que llamo de alto rango, la expresión "autodefensas campesinas" no puede ser sustituida por el nombre "grupos paramilitares", atribuido por los medios, por el Estado y por la opinión pública informada. El término "autodefensa" legitima el origen espontáneo, "nunca ilegal" y multilocalizado de fuerzas contrainsurgentes. Las autodefensas serían iniciativas locales y regionales fundadas en el derecho a la legítima defensa frente al hostigamiento de la guerrilla, en vista de la ausencia del Estado. En una escala menor, como Urabá, la regla de hablar de autodefensas, y no de paramilitares, se cumple al pie de la letra. Alberto y Manuel, por ejemplo, cuestionaron la ilegalidad de las AUC, pues el error del Estado consiste en no reconocer el derecho a la legítima defensa —como también fue expresado por el propio Carlos Castaño (Salas 2008: 162)—.

El adjetivo *campesino* de las autodefensas recuerda que es el guerrero pleno, en el contexto de una guerra hecha por las armas, pero que aspira a la propiedad de la tierra y al control del territorio. La división urbano/rural, en la práctica de la guerra, es decir, en la perspectiva del combatiente raso, tiene otra connotación, pues tiene que ver con el origen del guerrero, que está relacionado, a su vez, con las

posibilidades de identificación del enemigo. En las ciudades, o en la parte urbana de los municipios de Urabá, el enemigo es más difuso y fragmentado, mientras que en zona rural la propia guerra se experimenta como un estado menos degradado. Las actividades que constituyen esa guerra no degradada son el combate y la patrulla. Las actividades de un "urbano" —en el caso de los paramilitares— o de un miliciano —en el caso de las guerrillas— son consideradas degradadas, debido a la obligación implícita de matar a cualquiera fuera del combate, en muchos casos un vecino, un conocido, un amigo e, incluso, un familiar. Dice Alberto:

> Uno en el campo tiene apenas identificado quién es el enemigo, la guerrilla y el Estado. En las ciudades hay de todo: la población civil, la guerrilla, el DAS, la Fiscalía, la SIJIN... Tienes todas las leyes de Colombia, las leyes de seguridad.
>
> Silvia: En el tiempo que estuviste allá [en el departamento de Chocó] ¿enfrentaste al "enemigo", entonces?
>
> Alberto: Claro. A sangre y fuego. El Frente 57 de las FARC.
>
> En otro momento, Alberto completa:
>
> La guerra en el casco urbano es distinto porque hay de todo, en el casco urbano, la mayoría anda armado. Tú me das, yo te doy, tú me das, yo te doy. A la ley americana. Eso se ve aquí en Turbo... Allá el que es campesino de verdad anda desarmado, con un machete y una atarraya. Cuando yo fui al área, ya estaba más despejada, ya el civil había salido, los civiles eran intocables mas, sin embargo, algunos que quedaban eran colaboradores de la guerrilla.

El nombre de guerra o "chapa", las condiciones de entrenamiento y las implicaciones de las jerarquías, principalmente dentro de las AUC, son también aspectos sociológicos relevantes para entender el contexto de guerra en Urabá. Sin embargo, es necesario anotar que, en la gran mayoría, la información era parcial, oscura o fragmentada —lo que no es sorprendente, tratándose de un tema tan delicado, censurado en las conversaciones cotidianas, aunque implícito en las reglas sociales de Urabá dirigidas, a su vez, por la paradoja del *nosotros interno*—.

La "chapa" es un aspecto fundamental ya que permite que nadie sepa la verdadera identidad, ya sea porque el colega que viste el mismo uniforme hoy puede

estar en el grupo rival mañana. La "chapa" elimina los envolvimientos anteriores en el contexto de guerra, pero posibilita también la separación entre la vida en la guerra y la vida civil. Fuera de la guerra, revelar ese nombre secreto es condenarse, pues equivale a una regresión a las hostilidades, al combate. Por esto un desmovilizado que, estando borracho, reveló su "chapa" a algunos de sus compañeros de reintegración tuvo que desvincularse del proyecto, según mis interlocutores. El hecho de ser guerrillero, en un contexto en que los paramilitares son vistos como vencedores, hace de él un enemigo, siendo que esa amenaza no expira fácilmente, como ocurrió con la madre del padre Martín. En otra situación, Manuel me manifestó que, en Turbo, hubo muchos desmovilizados que eran "recogidos", es decir, que nunca estuvieron en combate. Según él, esas personas recibieron pagos para pasar algunos días en los campamentos en Córdoba antes de la desmovilización, "para llenar puestos", en sus palabras. Afirmó que él examinaba su paso por la guerra, y por las AUC específicamente, preguntándoles por el tipo de arma usada y por la "chapa" de los comandantes de la región en determinada época. El *test* aún es infalible, según Manuel.

La sospecha de que el "otro" es el enemigo alimenta las relaciones sociales en la cotidianidad, incluso dentro de la misma vida en combate. De ahí que, en áreas de tradición guerrillera o durante las primeras incursiones contrainsurgentes, los reglamentos internos tendieran a ser más severos. Disentir o discrepar de un comandante, beber alcohol fuera del tiempo de descanso, usar drogas o dormir durante la guardia eran actos penalizados con la muerte, seguida por el descuartizamiento del cuerpo, especialmente en la última situación. Al parecer, a medida que se fue consolidando el control de los grupos paramilitares en las regiones, los comandantes pasaron a actuar con menor severidad. Esas estrategias de terror pretendían reformar al potencial enemigo que ingresaba en las filas y, en otros casos, reforzar la identidad, la pertenencia que aún no había expirado: el "uniforme" actual.

Según los testimonios de Alberto y Manuel, el entrenamiento en las AUC no era tan rígido como en el Ejército. El entrenamiento en las guerrillas no fue descrito por ellos, pues se enfocaron principalmente en el entrenamiento dentro de las "autodefensas", considerado corto y rápido. El tiempo máximo de entrenamiento era de un mes; en otras situaciones, afirmaron que, posterior a 2001, cuando la región estaba bajo control de los paramilitares, el entrenamiento era de menos de quince días. Las lecciones de contrainsurgencia dictadas por exmilitares o por "comandantes políticos" eran igualmente rápidas y trataban la cuestión de "acabar con la izquierda". Danilo dijo que, entre 2002 y 2004, la instrucción ideológica consistía

en conferencias de superación personal y autoayuda. El criterio de reclutamiento más importante era, al fin de cuentas, el paso previo por el Ejército o por la guerrilla, lo que garantizaba "guerreros" ya formados.

El reclutamiento de menores de edad fue un tema poco tratado durante las conversaciones, incluso aquellas con Manuel, Alberto y Danilo, así como también fue evitado el asunto del reclutamiento en áreas de combate. El énfasis recayó, frecuentemente, en la marca dejada en los combatientes por la guerrilla y por el Ejército. En las especificaciones del entrenamiento quedó también sin respuesta la pregunta hasta qué punto el adiestramiento formal para la guerra se sustituye por socialización violenta. De cualquier forma, existe una hipervaloración de la lucha, de la acción *in situ*; la experiencia adquirida en la práctica es, al final, el factor más importante del giro hacia la muerte en masa, como lo afirma Sémelin (2009: 341). Según Manuel:

> Nosotros nunca tuvimos base. Yo tuve suerte de tener un entrenamiento de 15 días. Muchos llegaban y de una pa'l monte. Se necesitaban relevos. Ya al final se cogían pelaos que nunca habían cogido un arma. Eso era un fracaso. Entonces, se cogían pelaos que fueran reservistas, que habían pertenecido a algún grupo armado.

Las jerarquías dentro de las AUC tampoco fueron claramente explícitas en los testimonios de mis interlocutores. No obstante, la división rural/urbano es estructural a la "organización", conforme lo sugerí anteriormente. Los grupos con actuación en áreas rurales cumplían funciones de combate, control de ingreso y salida de los territorios y vigilancia de los cultivos de coca y de las rutas de salida de la droga —sobre todo después de la conclusión de las cruzadas contrainsurgentes de finales de la década de los noventa—. Esas funciones eran responsabilidad de los patrulleros. Dentro del grupo de patrulleros había algunas funciones más específicas relacionadas con coordinación y logística, como comunicaciones y cuidado de heridos y enfermos, por ejemplo.

Es necesario tener presente que las AUC llegaron a tener aproximadamente cuarenta bloques, o estructuras armadas relacionadas, que sumaban cerca de 30.000 combatientes en todo el territorio nacional antes de las desmovilizaciones, a partir de 2004. Cada bloque estaba conformado por varios grupos; un grupo, a su vez, estaba compuesto por escuadrones de 40 o 45 combatientes, en su mayoría patrulleros. El comandante del bloque contaba con un grupo de escoltas y guardias. En muchas

ocasiones, de hecho, los guardias pertenecían a bloques regionales diferentes, es decir, los comandantes de "alto rango" seleccionaban sus mejores combatientes, generalmente "patrulleros" —considerados los más confiables— para integrar los escuadrones de seguridad de sus pares en otras regiones.

Otros comandantes se destacaban por ser especialistas militares o por haberse dedicado a la instrucción política. No obstante, la figura del "político" de las "autodefensas", y de los propios comandantes políticos, se fue desvaneciendo después de las incursiones violentas de los años noventa, y fue sustituida por personas que servían de enlace con políticos locales, regionales y nacionales. Durante el trabajo de campo, los "sociales" y los "asesores en derechos humanos" eran quienes figuran notablemente en Urabá. Los "sociales" son las personas responsables, por un lado, de los proyectos comunitarios apoyados por los grupos armados —con una participación importante de mujeres— y cuyo blanco son las zonas rurales de los municipios; entre tanto, los "asesores" son designados para instaurar medidas humanitarias dentro de los grupos armados.

Los "urbanos", modalidad aún vigente, actúan bajo las órdenes del comandante regional quien, en varios casos —de acuerdo con mis interlocutores—, coincide con el comandante del bloque regional. El "comandante de los urbanos" controla la vida en los municipios que tiene bajo su tutela. Durante la época del trabajo de campo, por ejemplo, el dominio era ejercido a través de tres acciones: matar, desterrar y cercar. Mientras que el "patrullero" (guerrero campesino) es idealizado por ser considerado el guerrero pleno, el "urbano", fuera del "área" rural y del combate, está más próximo al asesino, al delincuente. Ambas cualidades desafían el *nosotros interno,* puesto que muchos comandantes rurales, incluso, llegaban a perdonar la vida de sus patrulleros, es decir, "no se ensuciaban las manos", y dejaban ese trabajo de venganza interna a los "urbanos". Se cree que estos últimos pueden matar, no en nombre del grupo, pero sí a título personal. Por esto, ellos pueden ser "torcidos", categoría próxima a la de "traidor". Dicho de otra manera, el guerrero de Urabá, el patrullero ideal, cambia de uniforme varias veces, pero el *ethos* guerrero lo protege de las sospechas conspicuas de traición. Mientras tanto, el "urbano", fuera de la moralidad colectiva que exalta al guerrero pleno en la lucha por el territorio, es blanco de sospecha generalizada. En palabras de Manuel:

> El urbano es la persona más caliente que puede haber, es el que todo el mundo lo conoce. Es el que tiene que matar. Uno mata una persona por allá en el monte y dicen: "lo mataron los 'paracos'", pero no dicen "fulano lo mató". Si soy urbano

> van a decir que yo lo maté, todo el mundo me vio matarlo. Es que le digo que uno en el área se libra de mucha cosa. Como yo les decía: "Aquí yo vine a combatir el enemigo y no a matar a todo el que se me atravesara". En el combate es la vida de él o la mía, porque si yo no lo mato, él me mata. Si ya, por decir, ese guerrillero se dio por vencido, se entregó y lo quieren matar, que lo haga otro. Ese es un hombre que prácticamente se humilló. Eso sería como un acto de cobardía. El urbano es 100 % mandado: "Vaya mate a fulano" y si se le voló, le pegan una puyáa... Si lo vuelven a mandar y no hace las cosas bien, dicen que es un torcido, y dicen: "Éste es un torcido, mátenlo".

Durante el trabajo de campo quedó claro que cada municipio tenía su "propio comandante", de la misma forma que cada barrio y cada vereda[15] tenía el suyo. Cuando indagué el nombre de la organización, las respuestas fueron ambiguas; se mencionaron Águilas Negras, Autodefensas Gaitanistas y las bandas Los Paisas y Los Rastrojos, principalmente. Según algunos testimonios, los grupos de cada comandante de barrio están constituidos, en promedio, por quince personas. El salario de un "urbano" en 2009 era de novecientos mil pesos mensuales. Es una remuneración cercana a la de un trabajador bananero raso, legalmente contratado. Los comandantes —de grupo o de barrio— ciertamente tienen un salario mayor, pero eso es solamente una parte de los incentivos, pues la posibilidad de usar armas es un criterio de decisión fundamental para ingresar en un grupo armado. Por las razones expuestas, la aspiración de ser comandante aún es una opción idealizada por los jóvenes de Urabá.[16]

Un día pregunté a un grupo de jóvenes del barrio Obrero de Apartadó acerca de las condiciones para que un "urbano" se convierta en comandante. Ellos afirmaron que el que logra ser comandante —de barrio o de vereda, principalmente— es porque es "muy inteligente", "analiza mucho a las personas" y "es muy malo" —la misma expresión usada por uno de los comensales "paisas" respecto a la ruta para "ser" en Colombia, incluida en el epílogo del capítulo anterior—. Quise profundi-

---

15 Vereda es una subdivisión territorial de carácter rural anexa a un municipio, que puede tener límites naturales, geográficos o culturales. Está relacionada con la agrupación de terrenos (lotes, sitios o haciendas).

16 Las Bacrim aumentaron la oferta salarial de los comandantes en 2010; incluso llegaron a la cifra de ocho millones de pesos. Además del salario, se propaga la idea de que sus actividades son menos riesgosas, pues se trata de cuidar cultivos y rutas de embarque, y de realizar tareas de inteligencia y no de combate (*El Tiempo*, Bogotá, lunes 10 de mayo de 2010: 1).

zar más en esas ideas y obtuve como respuesta una máxima del *ethos* guerrero: "El que llega a comandante es el que sabe qué hacer cuando va a matar. Si falla, sabe qué hacer después". Durante esa conversación, un soldado del Ejército que estaba de vacaciones, visitando a su familia, agregó que para ser "paraco", "usted no puede pensar bien porque le va mal". A continuación, él relató la historia de un muchacho del barrio que ingresó a los grupos paramilitares con el propósito de comprar una casa para su madre y fue asesinado a los pocos días de haber ingresado en la "organización". "Pensar mal", "ser malo" es un reflejo de la desconfianza generada en el proceso de concepción del guerrero y del asesino profesional. "Saber qué hacer a la hora de matar", a su vez, es un principio fundamental para no resultar muerto por una falla en la identificación del enemigo que, en caso contrario, garantiza la supervivencia y la obediencia al uniforme que se viste.

No obstante, existen tres comportamientos que pueden poner en jaque la afiliación armada vigente y la adhesión al *ethos* guerrero: "regalarse para matar", "ser un mandado" y "pintarse". La primera situación puede traducirse como ofrecerse para matar. La mayoría de los desmovilizados asegura que esos combatientes se alejan de los parámetros del "guerrero", del combatiente que lucha para acabar con el enemigo y que entra en los campos de la locura. Esas personas se prestan para el asesinato sin meditación, incluido el asesinato de los propios compañeros cuando ellos comenten alguna falta. Además, se postulan para practicar tortura y para el asesinato de niños, eventos señalados en las narraciones más horripilantes. Las historias de ese comportamiento son relatadas, en su mayoría, por patrulleros, combatientes de zonas rurales alejadas. Esos sujetos son los "asesinos perfectos", como fue señalado por Manuel. Ellos escalan la jerarquía de una manera rápida, pero solamente hasta cierta altura y no sobreviven durante mucho tiempo. Aquel que logra ser comandante, y que suele sobrevivir más tiempo, sabe cumplir órdenes —de asesinar, amenazar, amedrentar—; aunque también sabe hasta qué punto puede ensuciar sus manos y cómo usar los servicios de aquellos que "se regalan".

"Ser mandado" es una actitud relacionada con los "urbanos", paramilitares encargados de la vigilancia de barrios y veredas. Ellos ejercen el control mediante su presencia, siempre amenazadora. Armados, cuentan con vehículo (moto, principalmente) a su disposición. Ellos pueden ejecutar asesinatos o participar en masacres —como ocurrió durante la década de los noventa—. Hoy en día, su función es de vigilancia y recae sobre algunos de ellos la responsabilidad de cometer asesinatos selectivos, o "asesinatos ambulatorios", en las palabras de Alberto. En épocas más recientes, consideradas periodos de control paramilitar, y no de incursión o "paci-

ficación" inicial, "urbano" que matara por cuenta propia, o sin una investigación previa de la víctima, podía ser desterrado o asesinado por sus propios compañeros.

Asesinar fuera del combate es como matar fuera de la "guerra". Además, como resalté, en la parte urbana el "enemigo" es más difuso. Por esto, un "urbano" debe cumplir órdenes, "es mandado"; la identificación que él haga del "enemigo" es una cuestión subsidiaria. En muchos casos, el "urbano" recibe la "encomienda" del asesinato, bajo una amenaza que puede conducir a su propia muerte. Algunos desmovilizados comentaron que, a finales de los años noventa, en poblaciones como Turbo, los "urbanos" debían entregar el documento de identificación de la víctima para recibir el pago, lo que, al parecer, no sucedía con los "patrulleros".

A pesar de que los comandantes urbanos tengan cierta autonomía a la hora de ejecutar crímenes, los "urbanos" de su grupo no la tienen. Aquel que mata a alguien por iniciativa propia puede ser castigado con la muerte. La actuación más individual del urbano, fuera del combate, atenta contra la estabilidad del *nosotros interno.* "Pintarse" (exhibirse) revela una de las pocas valoraciones positivas de la sociedad, del núcleo social más próximo. Es una expresión en la que está implícito que los civiles no son, necesariamente, cómplices, hipócritas, enemigos —en primera instancia— o favorecedores de la guerra. Algunos expatrulleros afirman que ellos preferían internarse en la selva, en la maraña, a "pintarse en el pueblo", a matar a sus coterráneos. Manuel comenta:

> Entré en las autodefensas, pero no les di el placer de trabajar en mi pueblo. Yo no iba a matar gente de mi pueblo; matar gente, yo hacía eso porque era obligado, pero no a matar y descuartizar niños. Hay personas que se transforman, que se regalan para matar. Una vez mandaron matar tres niños. Yo me quedé callado porque siempre había alguien que se regalaba para matar. Allá cuando se comprobaba que alguien era guerrillero, había que eliminarlo. Aquí en Turbo, es diferente, porque el comandante dice: "Mate a fulano" y uno no sabe nada de esa persona. Y ahí ¿qué pasa? Uno se va pintando en el pueblo. Por eso cada seis meses los grupos urbanos tienen que rotar.

Alberto agrega:

> En un principio la gente se brindaba [se ofrecía gratis], la gente fiebrosa [eufórica, afiebrada] de identificarse con el atuendo de las autodefensas. La gente se metía sin saber cuál era el problema. Yo oía a un amigo diciendo: "Fulano se

> regala, el comando lo va teniendo en la cuenta: ese me sirve para hacer vueltas [crímenes]". Es mandadero, es uno que se pinta de blanco. Se pinta por 200.000 o 300.000 pesos y ya después no sabe ni lo que hizo... La guerra es una causa en la cual el Estado deja de ser Estado, se subordina a esos grupos. Los grupos lo subordinan.

Combatiendo al enemigo que está entre "nosotros"

Fernando había logrado superar los treinta años de edad viviendo en Urabá la mayor parte de su vida. Sus padres, negros de origen chocoano, habían venido del Medio Atrato hacia el Eje Bananero cuando él tenía dos años de edad. Se enorgullecía de haber mantenido cierta independencia frente a propuestas de vinculación a algún grupo armado y de estar vivo. No obstante, durante nuestras conversaciones se fue identificando como "guerrero" y, por lo tanto, como un "típico" joven de Urabá. Su padre había sido "desaparecido" por los grupos paramilitares, según las versiones que él recopiló durante los quince años siguientes. Junto con su madre y ocho hermanos, había escuchado historias de personas que habían visto a su padre en diferentes regiones. Hablaron incluso de que estaría viviendo en Venezuela, lo que, al final, alimentó la esperanza de encontrarlo vivo. A pesar de eso, nunca hubo una prueba material de su supervivencia.

Ingresó al Ejército meses después de la desaparición de su padre, pero también consideró la idea de irse para el seminario. Permaneció en el Ejército un año y medio. Posteriormente, trabajó en varias empresas y, en pleno auge de las Cooperativas Privadas de Seguridad (Convivir) y del control paramilitar al final de la década de los noventa (anexos 2 y 3), decidió, por recomendación de un primo suyo que "ya era comandante" de las AUC, ingresar en los grupos paramilitares, sin cuestionar el hecho de que ellos eran los responsables por la desaparición de su padre. De hecho, él reconoció que esa cuestión fue traída a colación por mí, y no por él.

Fernando permaneció algunas semanas en el campamento de entrenamiento de las "autodefensas" en Córdoba, pero no quiso ingresar en la "organización". Según él, prefirió el trabajo independiente en diferentes empresas actuando como guardia y escolta. En varias ocasiones, pregunté si él había sopesado otras opciones de vida, que no abarcaran la posibilidad de quitar la vida a otros. Su respuesta fue contundente: "A usted le gusta trabajar con gente, por eso es antropóloga. A mí me gustan las armas. Eso es lo que hago, entonces hasta ahí, y además usted no vivió la guerra".

Su reacción confirmó la conclusión de que los "guerreros" —en la visión de ellos mismos— solamente pueden ser forjados en la guerra, del mismo modo que un grupo de guerra se descubre en el campo de batalla, y que en la acción de matar son moldeados los ejecutores de masacres (Sémelin 2009). A pesar de que él no hubiera pertenecido a la guerrilla, ni a los paramilitares, y no hubiera continuado dentro del Ejército, se veía a sí mismo como guerrero por haber vivido la guerra y por ser de Urabá. Y, además, por haber tenido que escoger sobre su propia vida a partir de la muerte de otro, del mismo modo que el padre Martín.

Durante nuestros encuentros, Fernando solía resaltar mi condición de extranjera, en el sentido de no ser de Urabá, aunque le gustara la idea de caracterizarme como una "paisa brasileña", cuando la asociación etnia + territorio —que entrelaza origen, raza y procedencia— es evidente. En varias ocasiones, Fernando me recordó que si yo hubiera llegado a Urabá diez o quince años atrás, habría sido irremediablemente asesinada, porque en aquella época "los paracos no investigaban" y los desconocidos eran relacionados, de inmediato, con el "enemigo". Habían transcurrido diez o quince años, pero, para Fernando, el "enemigo" continuaba dentro de "nosotros". Un año después de haberlo conocido, con encuentros y conversaciones frecuentes que estrecharon nuestra relación, lo busqué para despedirme, cuando mi regreso a Brasil era inminente. Le pregunté si confiaba en mí, o si había confiado en mí en algún momento. Él me respondió: "No, usted debe tener un guardado [secreto], yo todavía no sé si usted es de la guerrilla". Se parte, por lo tanto, del presupuesto de que "el enemigo" hace parte de "nosotros" —y está entre nosotros—. Por ello, es difícil acabar con el "enemigo": él va a existir en la medida en que la propia supervivencia consiga vencer a la muerte. El "enemigo" solamente puede ser neutralizado, nunca exterminado porque sería acabar con "nosotros". En ese sentido, Alberto comenta: "La guerra no nos quiere; a veces la guerra es neutralizar, neutralizar el enemigo por ciertas partes y solamente por el hecho de estar adentro, a veces ni siquiera ataca. A veces no se hace ningún tiro".

El *ethos* guerrero no busca la eliminación de las ventajas del oponente, dueño de privilegios que han causado el sufrimiento propio, aspecto constitutivo, por ejemplo, de los *riots* del sur de la India (Tambiah 1996). La paradoja que sustenta al *ethos* guerrero es que combatir al enemigo hace de las personas de Urabá, de quienes pertenecen a ese territorio, guerreros. Pero, el enemigo siempre está presente. Según Sémelin (2009), en masacres y genocidios, la representación del otro es total, es decir, él es "totalmente enemigo". Ocurre, por esa vía, una esencialización de su diferencia, pues el enemigo pasa a no tener nada en común con "nosotros". En el

caso del *ethos* guerrero es diferente, porque el enemigo está "dentro", hace parte de nosotros, es de uno de "nosotros".

Imagen 1. A la izquierda, una lápida en el cementerio de Apartadó con adornos navideños. A la derecha un acercamiento a la poesía "al mejor soldado del país" puesta en la misma lápida

Fuente: fotografía tomada por la autora.

La aparente contradicción de tener que combatir al "enemigo" y ser potencialmente el "enemigo" se vincula a la noción de guerra irregular, recurrente en los trabajos acerca del "conflicto armado colombiano". Por definición, el carácter irregular de una guerra es un rasgo relacionado, específicamente, con la opacidad de la diferenciación entre combatiente y población civil. Esta última se convierte en el centro de gravedad de la guerra no solamente por ser confundida con el combatiente, sino por la relación de dependencia con él (Suárez 2007). La guerra es fuente de sostenimiento económico, político, moral y logístico que activa una competencia entre las partes en conflicto. Teóricamente, la violencia contra la población civil, en el seno de una guerra irregular, se orienta hacia impedir afinidades entre la población civil y el enemigo a través del terror (represivo o disuasivo), para acumular fuerzas y para difundir el terror desmoralizante en fases de consolidación y control, lo que contribuye al sentimiento de pérdida y al convencimiento de la perpetuidad de la propia guerra.

De acuerdo con Suárez (2007), la preponderancia de la población civil es mucho mayor al tratarse de conflictos internos, diferenciales dramáticos y agravantes

del caso colombiano. Por ello, el grado de victimización de civiles es letal. En Urabá, esos rasgos explican la tendencia a las masacres y al recrudecimiento de las dinámicas de exterminio recíproco, como ocurrió en los años noventa (anexos 2 y 3). En la esfera de lo cotidiano, el "enemigo" puede ser cualquiera, mientras permanezca la necesidad de un *enemigo genérico*, por más difuso que sea. Al mismo tiempo, cuando se tiene un *enemigo genérico*, los enemigos cotidianos se personalizan. Esto tiene que ver con la paradoja que sustenta al *nosotros interno* del *ethos* guerrero, que se expresa en dos actos: "sapiar" y "dar dedo". Así, el principal rasgo de la sociedad civil en el contexto de la "guerra" reside en la oscilación entre ser el "enemigo" —infiltrado, colaborador o "sapo"— y ser aquel que "da dedo".

En la visión de mis interlocutores —excombatientes de las AUC—, por esta razón la población civil hace parte de la "guerra". Por un lado, los "civiles" debían alinearse con la guerrilla o con los paramilitares —sobre todo en zonas rurales—, lo que los convertía inmediatamente en enemigos del otro bando. Por otro lado, muchas personas "dieron dedo" para causar la muerte de sus propios enemigos. He aquí la particularización de las relaciones sociales dentro del *nosotros interno*, por medio del prisma que divide estratégicamente el mundo entre enemigos y aliados, degradando las posibilidades de solidaridad e instalando la desconfianza, como lo señala Alberto: "En Urabá tenemos otro sexto sentido, la desconfianza, y es tan tuyo como mío".

"Dar dedo" corresponde al señalamiento para que un grupo armado dominante proceda a la venganza, incluso de cuestiones surgidas antes de la incursión o durante esta. Se habla, por ejemplo, de mujeres que denunciaban a sus exmaridos, vecinos que se señalaban mutuamente por problemas de tierra y animales, y de acusaciones (falsas y reales) de violación, robo y consumo conspicuo de alcohol y drogas. La sombra del *enemigo genérico* —es decir, la guerrilla— y el tratamiento que se aplica a ese enemigo —la muerte— pueden terminar por alcanzar a la persona que ha sido denunciada. Pero lo que ella haya hecho poco importa, pues la justificación del asesinato es por "ser de la guerrilla".

Aquel que "da dedo" también puede ser considerado "el enemigo" y, por esa razón, puede ser asesinado bajo las órdenes del grupo contrario al que ejecutó la muerte encomendada por él. En otros casos, muchos comandantes, al sentirse engañados, asesinaban a la persona que, en su visión, causó el error, es decir aquel que inició el ciclo de "dar dedo". De modo general, "entregar gente" o "dar dedo" es el horizonte perverso de la validación social de la posibilidad de acabar con la vida de otro para salvar la propia. La participación de los civiles en la guerra, haciendo

parte del *nosotros interno,* es equiparada a la acción de "neutralizar el enemigo" realizada por los combatientes. Denunciar a alguien con acusaciones que conducen a su muerte es una forma degradada de participar de la guerra y, en principio, esto ocurre fuera del combate.

Ser "sapo" no es exactamente ser delator. Dar información al grupo contrario o a los organismos militares y de seguridad del Estado es solamente uno de los elementos, pues "sapo" podía ser la persona que asistía a un funeral o aquel que mantiene conversaciones prolongadas con personas involucradas en cualquiera de los grupos armados existentes. Proporcionar ayuda logística, técnica o económica entra en los terrenos de las categorías "auxiliador" o "colaborador" del grupo opositor. Ayuda logística puede ser dar agua a los combatientes, dejarlos dormir en el lote —no necesariamente en la casa—, haber suministrado alimentos o vendido animales; esa "colaboración" se realiza, al fin de cuentas, bajo amenaza efectiva o gracias al miedo acumulado por el horror ya vivido. En todo caso, como sucede aún hoy, "sapos", "colaboradores" y "auxiliadores" son penalizados con la muerte o con el destierro.

En varios poblados de Urabá todavía se encuentran grafitis en las calles con la frase "Muerte a los sapos". Mensajes de este tipo son firmados por diferentes grupos armados, incluso enemigos. La diferencia es que, en las épocas de incursión paramilitar, las sospechas no eran confirmadas por medio de una "investigación". No obstante, es común que, bajo sospecha, los combatientes paramilitares justifiquen una que otra muerte diciendo: era un miliciano de la guerrilla. La categoría "miliciano" corresponde a los militantes de la guerrilla que generalmente ejercen funciones logísticas, militares, sociales y de propaganda, de manera encubierta, en poblaciones y barrios de las ciudades, rasgo que los opone a los "patrulleros", más cercanos al guerrero pleno.

Hombres cruzados, hombres de fe

> *La oración del Justo Juez usada por los brujos paisas para desaparecer y aparecer donde les daba la gana, para convertirse en matas de plátano o en pájaros y para volverse invisibles cuando eran acosados de muerte por el enemigo: Oh señor, a mis enemigos veo. Tienen pies, no me sigan. Tienen manos, no me toquen. Tienen ojos, no me vean.*
>
> Hoyos (2005 [1994]: 93)

El blindaje espiritual es considerado también un aspecto diferencial de los "guerreros" de Urabá. La certeza del carácter guerrero y el blindaje mágico, construido

desde la perspectiva de frontera que caracteriza Urabá, son elementos básicos, o contenidos primordiales del *nosotros interior*, cierne del *ethos* guerrero. La supervivencia es negociada en el terreno de la magia, más que en el contexto de la guerra —o de la vida cotidiana— en el cual, según las palabras de un alto mando del Ejército, "el enemigo no tiene nada". En el terreno de la protección espiritual, el propio *nosotros interno* se resguarda bajo consideraciones ligadas a la trama étnica de Urabá.

De este modo, "los guerreros mejor blindados" son los guerrilleros, es decir, el *enemigo genérico* que reúne las condiciones del guerrero o combatiente ideal. De modo general, los mejores blindajes son hechos por "indios". La categoría "indios" cubre un espectro amplio de posibilidades. Se habla de los embera principalmente, pero, sobre todo, se hace referencia genérica a los indios que "viven en el monte", lugar donde, igualmente, los guerreros ideales combaten y patrullan. También son reconocidos como poderosos aquellos blindajes realizados por hechiceros "chilapos" que, como fue indicado en el capítulo anterior, son considerados "casi indios".

No obstante, la hechicería más fuerte y, por consiguiente, las protecciones más eficaces corresponden, en la mayoría de casos, al campo de los "otros", antropológicamente hablando. De esa manera, los combatientes de origen chocoano hablan del poder de los indios y "chilapos". Los "chilapos", a su vez, reconocen la fuerza de la hechicería en su matriz geográfica, Córdoba y no Urabá, pero hablan constantemente del poder de los hechiceros "paisas", es decir, de los colonos de origen antioqueño que habitan en regiones inhóspitas y montañosas, incluso en la propia selva del Darién, la cual alberga varias serranías cercadas por pantanos (mapa 3). Mientras tanto, los combatientes de origen paisa reconocen el blindaje como una actividad más asidua entre "negros" y "chilapos", aunque se asocie al elemento indígena una fuerza mágica tan enigmática como poderosa. Este último aspecto está relacionado con ciertos estereotipos que tienen los colonos, como ocurre en el caso de los "paisas". En otras palabras, los grupos que se autodefinen como colonos comparten ideas intensamente ambivalentes sobre los indígenas, considerados al mismo tiempo infrahumanos, dioses y demonios, hombres sabios, borrachos, perezosos y vagabundos (Taussig 1987).

En la frontera cosmológica de la guerra, el elemento indígena, invisibilizado en otras esferas de la vida social (Losonczy 2006 [1997]), o considerado el límite de la sociedad civil —en la visión de los patrulleros, específicamente—, es retomado y exaltado. Entre más sean "enmontados" y "enmarañados", los hechiceros, es decir, que vengan de las profundidades de la selva, más fuerte es el blindaje. Se confirma, así, que en la medida en que los indígenas se vuelven "más civilizados", también se

vuelven más reales y, por consiguiente, menos mágicos (Taussig 1987). En la vía de esta reflexión, es posible afirmar que cuanto más "civilizados", más se aproximan al amplio espectro de categorías correspondientes al enemigo civil ("sapos", auxiliadores, colaboradores, aquellos que "dan dedo", etc.).

El procedimiento de blindaje no fue especificado por mis interlocutores. Estar "cruzado" o "blindado" es una característica que se asocia, indistintamente, a procedimientos realizados por un brujo sobre el cuerpo de una persona, pero también tienen que ver con la posesión y utilización de oraciones. Las oraciones de protección posibilitan la invisibilidad ante el enemigo, la ubicuidad, la invulnerabilidad y la inmunidad, o fuerza y energía descomunales. No obstante, esas fórmulas mágicas responden a un horizonte más amplio que el de los blindajes realizados por un especialista. Guerreros "negros", "paisas" y "chilapos" poseen oraciones que fueron heredadas e intercambiadas con familiares o con compañeros que comparten el *ethos* guerrero. En algunos casos, las oraciones también son ofrecidas por algún colega de armas. No interesa si él perteneció a bandos diferentes; de hecho, los blindajes del "enemigo", o de aquel que fue guerrillero, son los más apreciados.

La mención del blindaje apareció de forma más recurrente en los duelos entre enemigos declarados —como en la historia de la madre del padre Martín, al inicio del capítulo— o en las narraciones de los combates. Al respecto, Manuel comenta:

> Lo que sí veíamos era, cuando combatíamos con la guerrilla, manes [hombres] que uno les pegaba tres, cuatro, cinco, seis tiros y se paraban sacudiéndose para encima de uno. Hay muchachos que uno los cogía y decían: "Ustedes me van a matar de todas maneras, entonces no se pongan a sufrir. Denme un garrotazo porque con plomo y machete no me muero". Y era verdad porque no les entraba nada, nos tocaba verlo. Tocaba desenroscar el tubo [una parte del arma], lo amarraban y lo mataban con el tubo. Con un tubazo en la cabeza, con eso lo mataban. Ellos mismos decían: "¿Para qué van a gastar bala si eso no me entra?". Eso era de parte y parte... Un muchacho de nosotros, lo cogió un camión, le pasó por encima y le descompuso únicamente la pierna. No le hizo más nada y le pasó por encima.

En la historia de "El Careca", relatada por el padre Martín, él insinuó los efectos colaterales del blindaje. "El Careca" murió en un accidente de moto, después de haber caído en la locura. La madre de Martín, también protegida por las oraciones del "cuaderno", sin que él llegara a afirmar que ella estaba "cruzada", cayó en

el desengaño al punto de atreverse a habitar, después del exilio, en el territorio del enemigo. El costo del blindaje fue una cuestión explorada por mis interlocutores y, en medio de su inquietud —y para mi sorpresa—, la vida, y no la supervivencia, surgió como respuesta unánime. Lo que quedó claro, al profundizar en el asunto, es que el "guerrero" cambia una vida futura por la supervivencia de hoy, el futuro por el presente. La persona que está "cruzada" puede prolongar su vida algunos años, sobrevivir por un tiempo; de hecho, muchos hablaron de una prórroga de, como máximo, diez años. Al cabo de ese tiempo, el efecto del blindaje pasa, o la locura avanza, o la muerte llega vestida con otras ropas: no de tiros, no de machete, siendo estos, justamente, los blindajes más comunes.

Solamente en un testimonio el blindaje fue relacionado con un pacto con el diablo, que hace que el hombre que esté "cruzado" mediante ese acuerdo tenga que entregar a alguien —es decir, asesinar a alguien para garantizar su supervivencia—. Esa negociación recuerda el principio invocado por el sujeto cuando se coloca, él mismo, como "guerrero": la necesidad de arreglar la muerte de otro bajo el principio de que "si no fuese él el muerto, el muerto seré yo", retomando las palabras del padre Martín. Este también fue un argumento recurrente de Fernando, Manuel y Alberto, las voces de este capítulo. En conversación con Manuel, la perspectiva del hechicero, del "preparador" del hechizo, fue contemplada: la persona que "prepara", que hace el "blindaje", sabe que al cabo de cierto lapso —diez años, según fue informado—, uno de los guerreros que él preparó va a morir.

El suicidio también es una consecuencia del blindaje. El relato a continuación demuestra, mediante una tragedia, que existen formas de acabar con la guerra —y con el blindaje— sin destruir al "enemigo", a pesar de que la posibilidad de mantener el *nosotros interno* sea sacrificada. En el fondo, el relato es un drama que trata de la dificultad de eliminar el estigma implícito del *ethos* guerrero. La destrucción del "enemigo" queda relegada a un segundo plano. No es en vano que sea el único relato recogido durante la investigación que retrata a un enemigo fugitivo, casi cobarde:

> Yo conocí el bloque de un muchacho que era del EPL que era de acá [de Urabá]. La gente de él casi todos se mataron. El comandante de ellos se mató. Él decía: "A mí no me mata la guerrilla, no me matan los comandantes de acá [de los paramilitares], a mí no me mata nadie. Yo me muero el día que yo decida morirme". Y sí, un día salió a beber, y llevó una pistola, y se pegó un tiro. Casi todos esos muchachos se fueron matando. El último fue un niño "paraco", nosotros le decíamos así... Lo cogimos en un combate.

Y prosigue con la historia:

> Ese niño, tuvimos un enfrentamiento. Entramos allá porque la guerrilla había matado a esa familia, los dos niños, el papá y la mamá. Ese niño se metió detrás de un colchón. Cuando llegamos, nos agarramos con esa gente. Al niño lo cogieron, tenía como 7, 8 añitos. Conocía mucho la zona. A ese niño lo dejaron en el grupo y el niño "daba dedo": ese que va allá es fulano, este es perencejo, la señora de allá es la que le hace los cruces [favores para el grupo rival]. Hasta que ya tuvo una edad que ya se fue volviendo un hombrecito. Entonces le dieron su fusil, no se le echaban víveres ni nada porque era un niño. Él fue a la zona de desmovilización y lo iban a mandar para su casa, pero no tenía papá, no tenía mamá, no conocía la demás familia, y metido en una montaña por allá. El pelao se sentó en el cementerio una tarde y se pegó un tiro... A ese bloque lo respetaban mucho, esa gente, ellos se les metían a la guerrilla y la guerrilla se le iba corriendo porque a ellos no les entraba casi plomo tampoco. La gente sabía y decían: eso se sabía, esos manes [esos tipos] se van matando ellos mismos.

Losonczy (2006 [1997]) afirma que entre los grupos negros, asentados en los caños de las selvas del Darién, existen oraciones para la magia amorosa, para la obtención del don de la ubicuidad, para volverse invisible frente a los enemigos o para lograr la inmovilización momentánea del agresor. Su etnografía, realizada en tiempos de paz, indica que existen principios cosmológicos que se reproducen en tiempos de guerra y, de forma concomitante, son alterados por la guerra. Cuando son robadas, y no heredadas, las oraciones pierden su lado curativo o preventivo y solamente permanece en ellas la faceta humana agresiva. ¿Hasta qué punto la reproducción conspicua de esas fórmulas por parte del "guerrero" modifica esos principios? La autora señala que la compra de oraciones —una de esas modificaciones reconocidas—, apunta hacia una individuación ritual y una fragmentación de los poderes. Insisto en este punto: si eso ocurre en tiempos de paz, ¿qué se puede esperar en tiempos de guerra con blindajes agonísticos? Antes, en caso de confirmarse que una persona agonizante poseía oraciones y secretos, esas fórmulas debían ser incineradas en presencia del "dueño" (Losonczy 2006 [1997]). Después, las cenizas eran disueltas en agua para que él, el dueño, pudiera bebérselas y llevárselas consigo. Yo albergo aún otra inquietud: ¿qué sucede, en la actualidad, con la multiplicidad de elementos presentes en las oraciones y secretos en el contexto del conflicto armado,

siendo que esos elementos evidencian diferentes capacidades, como la astucia, la destreza, la rabia, la venganza e incluso la mentira oportuna, que genera acciones letales para la vida social?

Una pastora cristiana de la región, "chocoana", pero criada en Turbo, me dijo que existe una diferencia entre los hombres negros chocoanos y los otros, como "paisas" y "chilapos": estos últimos pueden entrar y salir de Urabá sin que nada les suceda. Otras mujeres negras, también de origen chocoano, hicieron afirmaciones semejantes, a pesar de haber relacionado ese diferencial con las protecciones del "guerrero" que ya mencioné. La clave del problema no fue aclarada por la pastora, sino por otras mujeres, al aseverar que los hombres negros del Chocó y algunos nacidos en Urabá son "ombligados" después del nacimiento.

Después del parto, la placenta y el cordón umbilical son enterrados en la tierra, cerca del sitio de nacimiento. En el ombligo del recién nacido, niño o niña, la partera deposita una sustancia para "ombligarlo". Esa sustancia puede ser de origen animal, vegetal o mineral. Algunos de mis interlocutores mencionaron que fueron "ombligados" con "diente de tigre", que los convirtió en guerreros solitarios, astutos y letales. Otros hablaron de "ombligadas" hechas con las cerdas de jabalí, animal que sabe huir y cuya astucia constituye una protección inigualable.

La gama de elementos y sustancias que componen las posibilidades del ritual son infinitas, pues siempre incorporan elementos nuevos. Losonczy (2006 [1997]) menciona uñas de danta, saliva seca de anguila, restos de venado salvaje, araña cosida, huesos de ardilla, pata de conejo salvaje, plumas incineradas de pájaros, plantas pulverizadas consideradas "frías", agua de río, pescado seco, etc. La partera puede "ombligar", incluso, con su propio sudor, sobre todo las niñas que, de esa forma, se convertirán en buenas parideras. Por su lado, el uso de oro garantiza riqueza y buenos augurios al minero, y así por el estilo. La autora menciona la hierba del pájaro carpintero, una planta silvestre que transfiere al ser humano la capacidad de evadir situaciones peligrosas como peleas, e incluso protege de "encuentros" con los aparatos policial y judicial del Estado.

La asociación de ciertas capacidades de los diferentes elementos —vegetales, animales y minerales— por medio de procesos metonímicos y metafóricos, como destaca Losonczy, permite el establecimiento de una relación privilegiada entre el niño y el portador de la sustancia, o la sustancia propiamente dicha. El trazo incorporado por el recién nacido compone el núcleo de sus aptitudes y carácter futuros. No obstante, del mismo modo que sucede con el blindaje, ser una mujer o un hombre "ombligada" u "ombligado" exige una compensación. El cordón

umbilical y la placenta permanecen dentro del territorio y las propiedades que fueron depositadas en el ombligo exigen la permanencia en él. Los "ombligados" entran y salen, pero su regreso tiende a ser obligatorio. En resumen, la "ombligada" garantiza, más allá de la protección, un vínculo con el lugar. Se crea una especie de atadura con la tierra de nacimiento. Es claro que los hombres "ombligados" no son hechos específicamente para la guerra y el ritual que permite la transmisión de diversas cualidades no es un factor propiciador o una causa de la guerra, sino una garantía de supervivencia y de resistencia. De todos modos, este tipo de conexión con el territorio es fundamental para comprender y contrastar los significados de las categorías tierra y territorio que, en algunas de sus acepciones, son el abono de la guerra. Este es el asunto central del capítulo siguiente, pero, antes de eso, desarrollo la idea del *nosotros transitorio*.

El *nosotros transitorio*

Regreso, entonces, a los grupos paramilitares. En ellos, los comandantes de alto rango y los combatientes rasos de las AUC conforman un *nosotros transitorio*, que cubre el tiempo de duración de la guerra. Esta proporciona una identidad válida mientras se pertenezca a la "organización"; después, esa identidad expira. En la fase de desmovilización, como fue constatado durante el trabajo de campo, este "nosotros" vinculado a la "organización" desaparece, lo que propicia, inicialmente, un sentimiento de orfandad entre los combatientes; luego emerge una conciencia de las paradojas de la guerra y las lecciones que ella deja. En esta fase, se despierta el resentimiento hacia los comandantes que actuaron como negociadores en el proceso de desmovilización.

Esta situación sucede, en general, entre los desmovilizados en proceso de reintegración que no están siendo procesados y que experimentaron la fase contrainsurgente de las ACCU y de las AUC. En síntesis, ellos son "guerreros" porque vivieron la "guerra"; ellos son héroes porque tuvieron la misión de acabar con el "enemigo", y son empleados porque cumplieron con la tarea designada, lo que los transforma en buenos empleados. De cualquier manera, es importante traer a la discusión un rasgo identificado por Sémelin (2009) entre perpetradores de masacres en Kosovo y Ruanda: ellos usan el argumento de la obligatoriedad y del peso de las órdenes de los superiores para eximirse de responsabilidad por los actos ejecutados, para disociar esa parte del yo guerrero y crear otro yo capaz de asumir el control de su vida cotidiana, lejos del evento violento. Es decir, otro yo que permita establecer un

Imagen 2. Tumba en el cementerio de Apartadó. Nuevas fechas y un mensaje fueron agregados posteriormente

Fuente: fotografía tomada por la autora.

puente entre los postulados del asesino: "cuántas cosas horribles hice" —allá— y "cuántas cosas horribles tuve que hacer" —aquí— (Sémelin 2009).

De cualquier manera, para los combatientes rasos, inconformes con las políticas de reintegración a la sociedad o no, es importante hablar de "organización", y no de "bando", a la hora de relatar su experiencia dentro de las AUC, específicamente, pues el primer término los enmarca en una cruzada patriótica que transformó el "100 % de estos pueblos que solo tenían guerrilla" en lugares más "controlados". Hablar de "banda", por su parte, los sitúa en la vagancia, en la delincuencia y en el narcotráfico. En la esfera personal, es común que ellos indiquen aspectos positivos relacionados con la guerra, pero, fundamentalmente, con los legados de la "organización". En las palabras de Danilo:

> Las autodefensas fueron violentas de una forma que es difícil imaginar, pero como organización no. Allá aprendí a organizarme como persona, aprendí a valorar mi familia. Con la ayuda humanitaria compré un terreno, terminé mi

> carrera. El tiempito en las autodefensas no me perjudicó, por el contrario, me benefició.

Actualmente, en su condición de reos, los comandantes más importantes de las AUC, en su mayoría extraditados a Estados Unidos, se distancian del "nosotros" de la organización y condenan la violencia ejercida como intrínseca a los "guerreros" que estaban en sus filas. Este es el caso de un combatiente como Manuel que, en la época en que pertenecía a la guerrilla, en la década de los ochenta, extorsionó a Salvatore Mancuso por órdenes de superiores. Ya en los años noventa, Manuel cambió de uniforme y pasó a pertenecer a los ejércitos contrainsurgentes de las AUC, de los cuales Mancuso —el hacendado extorsionado— llegó a ser uno de los comandantes más importantes. La cuestión es que cuando expira el "nosotros" transitorio, esos combatientes también son ubicados en el campo del "enemigo". A él, Manuel, no le gustaba hacer la señal de la cruz, pero cuando tuvo una discordancia con un comandante de alto rango de las AUC, en pleno acuartelamiento previo a la desmovilización, sintió que sería, irremediablemente, asesinado.[17]

Los comandantes de alto rango solamente regresan al "nosotros" de la organización cuando se refieren al heroísmo de sus hombres, al patriotismo y a la deuda histórica que el Estado tiene con ellos; en caso de inconformidad seria frente al proceso de Justicia y Paz, o cuando pretenden resaltar la traición de los autores del pacto social que los engendró como "organización" o, incluso, cuando están siendo expulsados de ella, como ocurrió con Carlos Castaño en 2001. Bajo esas circunstancias, ellos terminan identificándose con el "enemigo". El odio heredado se convierte en complicidad por las propias frustraciones generadas durante las negociaciones, dentro de la "organización" y en el supuesta reintegración a la sociedad: "Hay momentos en que pienso que si no hubiera tenido razones para ser contrainsurgente, habría sido guerrillero" (Carlos Castaño, citado en Salas 2008: 131).

En otros casos, como consta en las "versiones libres" (véase anexo 4), el resentimiento se dirige hacia el Estado o incluso hacia los "civiles", encuadrados más recientemente en la categoría "víctimas", lo que ratifica el papel de la población civil como eje determinante de la guerra y como el enemigo potencial, aunque siempre difuso. No es en vano que, dentro de los fundamentos del discurso político de un paramilitar como Carlos Castaño (Salas 2008) estuvieran la lucha contrainsurgente, la justicia y el reconocimiento del carácter irregular de la guerra. Por la vía de la

[17] Véase un fragmento del testimonio de Manuel al final del capítulo.

guerra irregular se pretendía legitimar el exterminio de poblaciones identificadas como guerrilla. Es importante notar cómo ese presupuesto se reproduce en boca de un combatiente como Alberto: "La ideología de la guerrilla se basaba en la población civil. Nosotros atacábamos esas bases ideológicas, que eran las que más colaboraron. Cuando tú compras algo robado, tú eres ladrona".

Desde esta perspectiva, el cumplimiento de los derechos humanos no es de índole universal, sino particular, en la medida en que se concibe como un ejercicio condicionado por las acciones del adversario. Es bien sabido que las AUC tenían asesores en derechos humanos (Monroy 2010), pero la concepción de derechos por parte de sus comandantes, de los fundadores de las ACCU y de los bloques regionales, principalmente, depende de la oposición enemigo/aliado. En palabras de Freddy Rendón Herrera, "El Alemán", comandante del Bloque Élmer Cárdenas, durante una "versión libre" en el marco del proceso de Justicia y Paz:

> Nosotros teníamos 1200 hombres y 300 o 400 de civil. Es que no existe, no se ha hecho un derecho internacional para casos de guerra interna. Existe poca formación en derechos humanos, porque no hay suficientes cárceles. A esas personas se les daba muerte por ser nuestros oponentes, Su Excelencia. ¿Cómo es que uno va a discutir con la gente de la Cruz Roja si la operación fue todo un éxito?

La tendencia a responsabilizar al Estado, específicamente, es más común en el discurso y en los testimonios de los comandantes jerárquicamente superiores, "los dueños del bloque" —expresión empleada por combatientes rasos (urbanos y rurales)—. No obstante, durante versiones libres colectivas en las cuales los comandantes de algún bloque regional, junto con otros paramilitares jerárquicamente inferiores,[18] esclarecían hechos correspondientes a determinadas "operaciones militares" perpetradas por ellos, el espectro de la "organización" continuaba siendo eficaz. Durante esas versiones, dígase de paso, las jerarquías que operaban dentro de los bloques de las AUC se mantenían incluso frente a los fiscales de la Unidad de Justicia y Paz. En varios momentos de las versiones colectivas de miembros del Bloque Élmer Cárdenas, con la presencia del "antiguo" comandante, Freddy

[18] Algunos de ellos habían estado encargados de la parte logística (comunicaciones, redes e instalaciones eléctricas); otros eran comandantes militares —de escuadra, principalmente—, y otros habían sido jefes de seguridad del comandante principal. Por último, algunos tenían la función de "comandantes políticos".

Rendón Herrera, "El Alemán", "sus hombres" le solicitaban permiso para hablar y pasaban por alto la presencia del fiscal, supuestamente la máxima autoridad en aquel contexto.

El caso de "El Alemán" es excepcional porque, a pesar de haber sido un miembro fundador del Bloque Élmer Cárdenas, uno de los bloques regionales clave para la expansión de las AUC, en abril de 2010 aún no había sido extraditado a Estados Unidos. Su discurso combina, por lo tanto, elementos de la retórica de los comandantes de alto rango extraditados, los cuales se postulaban como ciudadanos ejemplares de sus respectivas sociedades regionales y elementos que lo vinculan aún a determinados principios de la "organización":

> Yo podría haber sido el Robin Hood de esta región, ciudadanos honestos de formación campesina completando la escuela primaria. Siempre fue claro que estábamos en un estado transitorio con las armas. ¿Será que valió la pena? Esa sociedad que nos criminalizó, y que nos obligó a asesinar 12.000 personas en la región de Urabá. Esa sociedad que ahora dice que somos los peor. Ellos que fueron nuestro ejemplo, niegan nuestra existencia. Esto fue una política de Estado, que se llama Seguridad Democrática, para hacer un trabajo que no era permitido que el Estado hiciera por la Constitución y la Ley. ¿Será que antes de 1997 un ciudadano podía viajar por el río Atrato? No. Les dimos muerte a 300 o 400 personas que no dejaban andar por el territorio.

Y continúa:

> Nosotros hacíamos parte de una estrategia de Estado. Nadie tuvo la oportunidad de ir a la escuela hasta que llegamos a la cárcel, entonces, ¿cómo entender una clase empresarial que se benefició de nuestro trabajo? Y voy a decirle una cosa señor fiscal, la cosa se está repitiendo.

Sobre la adrenalina de la guerra:

> Yo me siento orgulloso de mis hombres. Ocurrieron cosas horribles, pero fue por desconocimiento de las reglas de la guerra. No hay hombre que haya tenido un fusil en la mano que no pueda decir la adrenalina que se siente y que no se compara ni siquiera con la relación sexual que se tiene con una mujer.

El discurso de "El Alemán" resume varios aspectos apuntados anteriormente. Él destaca su supuesto pasado campesino y confirma la importancia de ese vínculo, puesto que es característico del guerrero pleno. Al mismo tiempo, se define como un ciudadano honesto que fue criminalizado por la sociedad, responsable —ella sí— del exterminio en Urabá. Se podría leer, entre líneas, que está hablando de una sociedad que "dio dedo", que es cómplice porque causó el asesinato de sus vecinos. Una sociedad tan enemiga como el propio "enemigo", pero que es el origen, "nuestro ejemplo". He ahí la paradoja del *nosotros interno*. Después de la acusación a los civiles, común entre los combatientes rasos, pasa a responsabilizar al Estado, acto frecuente entre los comandantes superiores. En los discursos de los jefes paramilitares, ellos se muestran como restauradores del orden perdido, como sustitutos del Estado en sus respectivas regiones.

El conocimiento del territorio, ajeno al Estado, aparece, simultáneamente, como un aspecto positivo, una herencia de la guerra, y como una de sus causas. Los comandantes de las AUC hablan de "sus" proyectos regionales, en los cuales tenían la última palabra porque eran, precisamente, los dueños de la tierra y controlaban los servicios, el comercio, el transporte y la administración pública local. Por ello, los combatientes rasos de las AUC en las zonas rurales, los patrulleros, todavía usan los términos *comandante* y *patrón* indistintamente para referirse a ellos. Comandantes como "El Alemán" se niegan a ser encasillados en la categoría "mercenarios", porque consideran que ese tipo de juicios nace de la negativa del Estado a reconocer y comprender la vida regional (Bolívar 2006). En el testimonio citado, la dádiva de los paramilitares fue devolver los territorios que estaban dominados por el "enemigo"; en este testimonio en particular, ellos restablecieron la movilidad por el río Atrato.

Después de haber acusado a la sociedad, al Estado y a la clase empresarial, "El Alemán" regresa a la "organización" cuando manifiesta el orgullo que siente de "sus hombres". Esta parte del testimonio recuerda que los principios de las AUC como organización contrainsurgente, en el plano discursivo, eran la defensa de la vida, de la honra, de la dignidad y de los bienes, y la protección de la familias, de las regiones y, en últimas, la defensa de la patria. Alberto y Manuel, a propósito, se refieren a determinados comandantes como "papás" que daban consejos sobre la importancia de la familia, sobre las mujeres, sobre cómo administrar el dinero e, incluso, sugerían la compra de pequeños lotes. El peso de la figura del comandante regional, principalmente, fue ratificado por la respuesta que dieron cuando pregunté si ellos se consideraban buenos combatientes: "Yo no puedo decir eso, solo el comandante". Muchos consideran que algunos comandantes eran

buenos, "cariñosos" incluso, porque no asesinaban a los patrulleros que dormían durante la guardia, como sucedía "en el comienzo de las autodefensas". Todo esto corresponde a relatos y a fragmentos de las narraciones, previos a la aparición del resentimiento.

El discurso de "El Alemán" en la "versión libre" mencionada termina con la asociación entre guerra, masculinidad y virilidad, aspecto que permea todas las conversaciones y entrevistas realizadas con aquellos que se piensan "guerreros". Durante el trabajo de campo no fue posible entrar en contacto con mujeres excombatientes. De todas maneras, en todos los testimonios se evidencia que los guerreros vinculan la idea de humanidad a un modelo de masculinidad militar, del mismo modo que existe la tendencia a construir la defensa nacional sobre la base de una referencia explícita a imágenes rurales, en las cuales el recurso de las armas se legitima por el propio contexto (Woodward 2000).

Es importante establecer un contraste entre el discurso de "El Alemán" y la intervención de uno de sus subalternos que, durante la misma "versión libre", se presentó como "los ojos y la confianza de mi comandante Alemán":

> Cuando entré al Partido Comunista tenía 12 años. Recluté muchos niños, muchos jóvenes que por mi culpa hoy están en la guerrilla. Por el amor a una mujer, que es mi esposa, me fui saliendo. Me fui para Quibdó para huir de la guerra, quería tener una familia hasta que vi que la realidad era otra. Nosotros éramos los únicos que teníamos cómo ayudar. Fue por eso que entré en las autodefensas. Simpaticé con ese ideal. Estuve en el Bloque Metro y después entré en el Bloque Élmer Cárdenas. Estábamos en guerra.

Sigue el relato:

> La violencia nos llevó a asesinar a nuestros coterráneos, qué vergüenza de sociedad que 14 años después nuestra clase dirigente no haya buscado una salida. Y tenemos una sociedad que aplaude la guerra. Nosotros que vivimos la guerra, no queremos que se repita. Hoy tenemos la palabra; el gobierno es mentiroso sobre el papel que tuvimos en los años de la violencia. Las convivires que después se convirtieron en la Seguridad Democrática. Hay que llevar a los tribunales no solamente a quien apretó el gatillo, sino a aquellos que hicieron que hubiéramos matado 12.000 compatriotas en Urabá.

La declaración es de un escolta personal de Freddy Rendón Herrera. A pesar de ocupar esa posición privilegiada, percibida por la mayoría de los desmovilizados como un premio a los mejores "guerreros" —aquellos que son confiables, que conocen el territorio porque pertenecen a este y que distinguen el "enemigo" y sus técnicas de combate—, él puede ser considerado un combatiente raso justamente por su vínculo con el *enemigo genérico*. Lo más irónico es que ese pasado —las bases de su formación se remiten a la guerrilla— lo convierte en uno de los mejores guerreros, al punto de ocupar la posición de escolta personal. En el testimonio, él menciona los intentos de huir de la guerra, truncados por su pasado: el peso de ser guerrero y el hecho de haber ingresado a la guerra siendo aún un niño. Esa es la justificación para su entrada a las AUC, es decir, el sentimiento de ser de los únicos que "podía ayudar".

A diferencia de "El Alemán", su escolta responsabiliza por la muerte de doce mil "compatriotas" en Urabá a la violencia, en primera instancia; después a la sociedad, y, por último, al Estado. En este tipo de testimonio es común indicar la lista de los diferentes grupos y bloques a los cuales se perteneció. No obstante, él evita identificarse como ciudadano, ya que ser guerrero inhibe esa posibilidad, pero, sobre todo, por el hecho de haber sido guerrillero.

En el discurso de los paramilitares del alto mando hay una identificación simultánea como héroes, víctimas y benefactores. Se manifiestan contra la exclusión de los campesinos y buscan la simpatía de los "pobres" del país, justificando la violencia como un recurso para la defensa y para "hacerse respetar" (Bolívar 2006: 129). Es claro que esta es una parte del discurso oficial que tiene puntos valorativos en común con los discursos oficiales de las guerrillas; sin embargo, mientras que las guerrillas —siendo las FARC el caso emblemático— buscan sobrevivir socialmente y conquistar el derecho a la inclusión política, las AUC pueden ser consideradas una formación elitista (Bolívar 2006), es decir, una organización orientada a la defensa de sus respectivos negocios regionales y de los intereses de los dueños del capital —incluidas multinacionales—. Se habla de formación elitista porque algunos comandantes, negociadores oficiales en el proceso de Justicia y Paz, resaltan su condición de pertenecer "a la sociedad", es decir, a familias tradicionales y propietarias en sus respectivas regiones.

La restauración del orden perdido es una de sus banderas en la medida en que el desorden fue instaurado por el "enemigo": la guerrilla, término que ellos mismos convierten en adjetivo para clasificar a quien no está dentro del ordenamiento social que ambicionan. Es importante resaltar, como parece sugerir Salas (2008),

que posteriormente a la oficialización de las AUC como organización nacional contrainsurgente, el discurso de sus líderes comenzó a enfatizar menos la legítima defensa para dar precedencia a la idea de "defensa de la sociedad".

También es necesario considerar algunos elementos de los discursos oficiales de las organizaciones y de los grupos armados, pues también son susceptibles de ser identificados en los testimonios de excombatientes desmovilizados y de personas comunes de Urabá. Una de las grandes paradojas es, justamente, el hecho de que esos valores de las élites regionales propietarias son reproducidos sin que el peso del elitismo de algunas estructuras armadas de las AUC sea aislado en la práctica. Una de las evidencias de esa naturaleza elitista es el marcado contraste entre comandantes y combatientes, estos últimos convertidos en el "otro", en el potencial enemigo: "... muchachos cuya violencia ya rondó por los campos de Colombia y a los que se les debería hacer un juicio decente" (en Bolívar, 2006: 74, citando las palabras de Salvatore Mancuso, comandante general de las AUC al momento de la desmovilización de sus ejércitos en 2004).

Los comandantes surgen como ciudadanos plenos que fueron obligados a "salir de la sociedad" para defender sus bienes, propiedades que tenían antes de integrar los grupos paramilitares. La "guerra" es considerada una pausa en sus vidas; por su parte, los combatientes, como muchos de aquellos que aún viven en Urabá, pueden continuar cambiando de uniforme, pero deben seguir siendo guerreros, pues la violencia, que es intrínseca en ellos, es la causa de la propia guerra, en la perspectiva de los comandantes. Mientras que los comandantes de alto rango vivían la normalidad de sus vidas, interrumpida por la "guerra", los combatientes rasos ya estaban inmersos en esta última. Se supone, por esta vía, que ellos estaban familiarizados con ella o ya eran "delincuentes".

La estructura vertical de las AUC determinó una relación entre dirigentes, es decir, los altos comandantes, y los combatientes rasos basada en la obediencia. Esto recuerda que, de modo general, en los ejércitos de las democracias occidentales, las cualidades del combatiente se fundamentan en el coraje, el heroísmo y el honor. Sin embargo, se exige el respeto a la autoridad, disciplina y obediencia (Blair 1999). El proceso de entrega de las armas y la desmovilización están ahí para comprobar esa cruel ironía que sustenta el *ethos* guerrero, pues muchos jóvenes entraron en las filas paramilitares con la expectativa del ascenso social, de convertirse en comandantes a través de las armas, lo que es percibido y manifestado de forma magistral por un pastor de Urabá: "Hay una diferencia enorme entre ser comandante y ser un comandantecito cualquiera y ellos no lo perciben".

Algunos desmovilizados se sintieron engañados y traicionados por sus comandantes después de la desmovilización. Sin embargo, parecían confirmar la idea de que los comandantes eran los "dueños del bloque", los dueños del territorio y, ellos, a su vez, continuarían siendo guerreros, desposeídos, exempleados y, ahora, propiedad del otro.[19] En las palabras de Manuel:

> Es que cuando nos desmovilizamos, nosotros no estuvimos liderando la agenda. Cuando nosotros llegamos allá [Santa Fe de Ralito, en el municipio de Tierralta, departamento de Córdoba], todo estaba planeado: qué iban a hacer, qué no iban a hacer, cuánto nos iban a entregar. Sin embargo, yo tuve el atrevimiento de levantar la mano, a la que estaba hablando. Yo le dije: "Doctora, discúlpeme: en esa agenda que usted nos acaba de leer, ¿se le puede agregar algo o se le puede quitar algo?". Ella me dijo: "Aquí no se le puede agregar ni quitar". Le dije: "Entonces, ¿a qué nos trajeron? A que les aplaudiéramos lo que ustedes tienen ahí? No, señor, para esa gracia, hasta luego". Los pelaos se dieron cuenta y armamos una revolución. El señor Ernesto Báez estaba adentro y se dio cuenta. Salió y dijo: "Un momento, nadie sale. ¿Quién les dijo que en un país mandan 10 o 20 o 30? En un país manda uno solo que es el presidente". Yo le dije: "Es que la decisión la tomaron ustedes como dueños del bloque, como los cabezas que son. Tomaron su decisión sin contar con nosotros".

Manuel continúa, mencionando lo de la señal de la cruz:

> Ese señor se pegó una emberracada [se puso furioso]. A mí no me gustaba persignarme pero siempre me encomendaba a Dios. Yo pensé: "Ahora este hijueputa viejo me va a mandar matar, de mañana a pasado". Nos sancionó y nos mandó para lo último de la maraña [la selva, en el lenguaje usado por los desmovilizados]. Yo les dije a los compañeros: "Yo ya no le cumplo sanción a nadie, además yo ya soy del Estado. No está viendo que estamos en un proceso de desmovilización. Estamos a nombre del Estado". Ellos [los comandantes más importantes durante el periodo anterior a la entrega de las armas, en plena desmovilización] se mantenían en un pueblito que se llama Carmelo bien

[19] Según un informe de la Organización de Estados Americanos, de 2010, por ejemplo, el 79 % de los 2700 desmovilizados en Antioquia que respondieron al cuestionario afirman haber recibido nuevas propuestas de reclutamiento (*El Tiempo,* Bogotá, lunes 10 de mayo de 2010: 1).

> relajados, con aire acondicionado, y nosotros trague polvo y ellos pasaban en esas camionetas, y nosotros prestando guardia. Incluso el comandante de mi grupo, que yo lo cargaba en los brazos cuando era un niño, yo le decía: "Qué me va a mandar usted aquí hombe, si nosotros somos del Estado, ahora solo nos manda el presidente".

Según Elias (1997 [1989]), la tradicional organización militar de los Estados modernos —en el cuadro de oficiales, en particular— conforma un campo social único, una especie de modelo simple, que permite analizar la apertura y el cerramiento de canales de movilidad ascendente para los jóvenes. En este sentido, el autor concluye que, en tiempo de guerra, los canales de la organización militar están abiertos para una carrera; mientras que, en tiempos de paz, esos canales se estrechan y pueden incluso cerrarse. Los periodos de guerra civil, revolución o incluso las fases de restauración del monopolio estatal de la fuerza —como podríamos encasillar algunas de las acciones fruto del convenio paramilitar—, se caracterizan por ofrecer canales de movilidad amplios y abiertos, en contraposición a los periodos largos de paz, cuando la movilidad ascendente disminuye. Por esto, como procuré indicar, en Urabá la opción guerrera es incuestionable e incontestable, a pesar de no implicar un compromiso definitivo con una organización. La percepción del cotidiano como un estado de guerra —latente o inminente— permite que haya una especie de guión implícito en las diversas alternativas. Los hombres cambian de uniforme constantemente, aunque retornar a determinados uniformes sea inviable. Este es el caso del soldado del Ejército colombiano, cuando fue anteriormente paramilitar o guerrillero. El regreso al uniforme de guerrillero, indistinto del movimiento, se inviabiliza por el carácter de las estructuras armadas actuales y de los grupos que controlan el territorio. Es posible sugerir, por lo tanto, que el cambio de uniforme es un reflejo de una orientación que Elias (1997 [1989]) identifica durante el auge de las industrias en la Alemania guillermina: la transferencia de patrones militares de comportamiento social que hace que el *ethos* militar defina el *ethos* del trabajo e, incluso, el propio *ethos* nacional.

El panorama del cambio de uniforme revela una faceta más del *presente permanente*, en la medida en que las opciones son contextuales, frecuentemente temporales, y aceptadas y reconocidas como tal. En resumen, en el seno del *ethos* guerrero, la lucha como forma de aprender a sobrevivir en la guerra, tal y como se vive en el día a día, es uno de sus fundamentos. Esto quiere decir que la disposición a luchar en un grupo armado, cualquiera que este sea, es una orientación que se reproduce

siempre en el tiempo presente. En este aspecto, mi interpretación coincide con la afirmación de Palmeira (2001) de que, entre las poblaciones campesinas del nordeste brasileño, el orden social consiste en la adecuación de comportamientos a determinados fines establecidos en un cierto momento. Por esta razón, la muerte por causa de una enfermedad terminal e incluso las catástrofes naturales son eventos que paradójicamente reciben el tratamiento de extraordinario, como comprobé durante mi estadía en Urabá. La muerte del "guerrero", por el contrario, es esperada y considerada natural.

La muerte como consecuencia de una enfermedad terminal no implica la destrucción del "enemigo", es decir, de aquella persona que debe ser castigada, con la muerte o con el destierro, por causa de sus envolvimientos vigentes en la "guerra" o en las dinámicas instituidas por el grupo armado dominante. Por su parte, catástrofes naturales como terremotos, maremotos e inundaciones son vistas como la muerte del "territorio". En otras palabras, los desastres naturales involucran la destrucción del motor y objetivo de la confrontación armada que es el territorio —tema que trato en el próximo capítulo—. La muerte natural del "guerrero" es la muerte violenta o el trágico y terrible desenlace que sigue al blindaje mágico. Sin embargo, la condición permanente de guerrero es considerada la única alternativa para mantenerse con vida el día de hoy.

Epílogo

Alberto es muy hábil con las palabras. En una ocasión, me dijo que él es un comunicador nato y justificaba, así, su opción por el curso de comunicación social en el proceso de reintegración a la sociedad. Continuar estudiando era el requisito para recibir el dinero de la "ayuda humanitaria"; pero Alberto insiste en que a él las palabras le gustan de verdad. Cuando pregunté cuáles eran sus recuerdos de la guerra, él respondió: "el olor a pólvora y una gallina". El relato de la gallina es una de las prosas más bellas que escuché durante el trabajo de campo.

"Cuando estábamos en el monte solo los comandantes se comunicaban con el mundo", comentó. En los campamentos, los soldados rasos podían incluso cargar un televisor e improvisar una antena, pero el contacto directo con el mundo no era para ellos, era solo para los comandantes. Para evitar el tedio en las eternas horas "a la espera del enemigo", algunos llevaban juegos electrónicos, cuyo abandono era inminente por la corta duración de las baterías; otros pescaban, otros cazaban y otros construían "gimnasios" en la selva para mantenerse en movimiento y en forma. Algunos compañeros de Alberto intentaron construir "parques ecológicos",

por irónico que esto pueda parecer, en vista de que ellos "patrullaban" una de las florestas más exuberantes de América del Sur. Los parques tenían mesitas, juegos para niños, escaleras y puentes. Todo hecho de la propia selva —agregó Alberto—. Allí descubrió que las flores más bonitas son aquellas que "usted coge en lo profundo de la maraña". Algunos compañeros que llevaban cámaras fotográficas llegaron a tomar fotos de algunas de esas actividades. Le pregunté a Alberto por lo que él había fotografiado y respondió que le gustaba fotografiar el sol al despuntar el alba porque irrumpía con fuerza, con dinamismo, como si fuera una erección. No obstante, el recuerdo que más lo motivó vino cuando dijo había criado gallinas en medio de la selva. Esa fue su obra particular y, por eso, una de las memorias más vívidas del tiempo en las "autodefensas".

Su pasión por una gallina en especial fue inmediata. La gallina más linda que había visto —en sus palabras—. La gallina andaba suelta. Alberto logró agarrarla y descubrió rápidamente que tenía dueña, incluso en medio de aquel pantanal. Negoció con la mujer y compró, al fin, la gallina y un gallo. Decidió cargar con la pareja junto con el equipo de guerra y el fusil AK-47: "Yo no sé pa' dónde voy pero me llevo mi gallinita". Durante las primeras semanas, Alberto, solo, cargaba con la pareja, "pollo y pollita". Después de algunas semanas, un compañero de tropa "que también era campesino y le gustaban los animales" se convirtió en socio y su contribución, además de buscar comida para la pareja, fue transportar el gallo. Durante un año y medio, los dos combatientes cargaron a cuestas la gallina, el gallo y los pollitos que iban naciendo. Cuando los pollos crecían, vendían algunos entre sus compañeros para que tuvieran el lujo de alimentarse con una "gallina criolla ahumada en la leña". Durante el "verano" en las selvas del Chocó, cuando cesaban las lluvias, el tiempo en los campamentos solía ser más prolongado. Esa era la época ideal para la cría de pollitos. En el "invierno", cuando comenzaban las operaciones y combates, la lluvia también llegaba: "La guerrilla se viene con la lluvia, con el golpe de la lluvia", dijo Alberto en una construcción bellísima.

La gallina tuvo muchos pollitos, todos ellos "tan lindos", comentó con alegría. Aseguró que, en la primera camada, nacieron once, la más prolífica de todas. Hasta Alberto comió pollo en aquella ocasión. Todo estaba marchando bien, sobre todo porque la gallina "tenía su hombre junto con ella". Después de una pausa, Alberto dijo, con lágrimas en los ojos: "Ellos eran mi adoración". En aquel instante, él cambió el rumbo de la conversación y, algunos minutos más tarde, instigué el asunto de nuevo, preguntando por lo que había ocurrido con la gallina. Sereno y endurecido, él me dijo que sus compañeros la habían robado. Agregó que eso ocurrió tres meses

antes de la desmovilización. La idea de Alberto era regresar a Turbo con la gallina, pero "ellos no me la dejaron traer. No faltó el gato ni faltó el lobo".

Le pregunté por su reacción. Él dijo que se había quedado callado, pero que tenía algunas sospechas, porque aquella había sido una muerte anunciada. Antes de la desaparición de la gallina, alguien había quebrado, de un palazo, una de sus alas y, días después, una pierna. Alberto improvisó un yeso y la gallina andaba cojeando por la selva, como un herido de combate. La reacción de Alberto fue "ninguna", en sus palabras, pero, entristecido, dijo que la gallina le había provisto huevos a todo el mundo y las personas, "los compañeros", no la habían valorado lo suficiente. "Una noche no se aguantaron más y me la mataron, ni las plumas me dejaron".

Pensativo, Alberto dijo que hasta el "patrón" admiraba su dedicación a la gallina. Le pregunté quién era el patrón. Él me dijo que era el comandante de escuadra. Aunque le hubiera parecido una respuesta obvia, después reflexionó y dijo que allá era el patrón, aunque en la actualidad es consciente que aquel comandante era un "empleado de la guerra", igual que él. Sin profundizar mucho en el asunto, afirmó que el comandante sentía admiración porque antes de la gallina, durante un periodo de asentamiento en un caserío en el Urabá chocoano, Alberto llegó a tener doce cerdos, resultado de una sociedad con una mujer del poblado: "Trabajé y nos ganamos una platica... Era civil aunque en aquel tiempo decían que todos eran de la guerrilla... Otro señor de allá me ayudaba a cuidar los marranos. A mí me decían que él era brujo, pero es que allá solo brujo y guerrillero". La gallina y los cerdos eran, ciertamente, lo que más lo distanciaba del enemigo, en la perspectiva de Alberto, y lo que más lo aproximaba a sí mismo.

"Zona roja", "tierra caliente"

> *El país va a completar un siglo viendo cómo se repite, a cada veinte años, la misma letanía: la tierra como epicentro de alguna forma de conflicto. En 1920, por ejemplo, eran apenas luchas agrarias en el centro del país. Pero veinte años después en esos mismos lugares donde se había sembrado el descontento, germinaron los primeros brotes guerrilleros. Y en la década de los 60, en el documento que sirvió de partida de bautismo de las* FARC, *de lo único que se hablaba era de la reforma agraria. La tierra también se convirtió en el botín estratégico para los carteles de narcotráfico de los años 80, que las usaban como corredores de tráfico o para lavar dineros calientes y como símbolo de status. Y los paramilitares no solo nacieron para defender a los latifundistas del azote de la guerrilla, sino que a comienzos de este siglo decidieron tomarse para sí toda finca que se topaban en el camino.*
>
> "La tierra prometida" (*Semana* 2010b: 22)

Fátima, una líder de Urabá que trabaja en pro de la restitución de tierras expropiadas por paramilitares, me dijo en nuestro primer encuentro, después de varios meses de intentar entrar en contacto con ella: "Usted sabe que en Urabá se puede pelear por todo, menos por la tierra". Pocos días antes de aquel encuentro, un militar de alto rango, en tránsito por Urabá, creyó haber llegado a la médula de la guerra en Colombia cuando, durante nuestra conversación, afirmó: "La causa del conflicto, todo el mundo sabe que es la tierra... el problema de la tierra no es como comprar carros porque para tener una hectárea, usted necesita sacar a su vecino de la hectárea de él, sacarlo como sea". Alberto, desmovilizado del Bloque Élmer Cárdenas de las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC), afirmó, con decepción, que la guerra era una causa hecha en nombre de la tierra y del poder de otros, los "jefes del Bloque".

Sin embargo, al preguntarle por su causa dentro de los grupos paramilitares, él respondió, sin vacilación alguna: "Mi causa era la causa de las AUC, defender estos territorios de la guerrilla. Acá la guerrilla nos tenía acosados".

Fátima, el militar de alto rango y Alberto concordaron en que, a pesar de sus diferentes posiciones y caracterizaciones, el origen, la médula de la "guerra", es la tierra. Fátima y el militar daban por sentado que yo ya debía ser consciente de ello, porque es algo que "todo el mundo sabe". En principio, y de acuerdo con la regla del "todo el mundo sabe eso", este podría ser considerado uno más de los aspectos comunes de la guerra en Colombia, aunque en regiones como Urabá, sea, ante todo, un tema prohibido, un asunto encubierto por el silencio. Nadie puede hablar sobre tierras y, mucho menos, pelear por ellas, como dice Fátima. Su frase lapidaria, en tono de advertencia hacia mí misma, fue confirmada por el sinnúmero de veces que canceló nuestras reuniones. Cuando, finalmente, nuestro encuentro se concretó, ella estaba rodeada por guardaespaldas y hablaba con muchas pausas, cuidando celosamente sus palabras. Además de ese episodio, es conveniente recordar que, al comienzo de mi trabajo de campo, fui advertida de no preguntar por propietarios o dueños de fincas, locales comerciales o almacenes de Urabá.

Las declaraciones de Fátima, del militar y de Alberto pueden ser consideradas indicadores de un conocimiento implícito; indicadores de aquello que no puede ser mencionado. Se podría afirmar incluso que la imposibilidad de "hablar sobre" revela la existencia de un código compuesto por convenciones ocultas por el sigilo, la desconfianza y el silencio; un código al que no logré acceder durante un año de trabajo de campo. Este capítulo, por lo tanto, es un intento de exploración o una especie de recuento de pistas, indicios, que abarcan las categorías "tierra" y "territorio", y su relación con la "guerra", y también con ciertas concepciones de Estado.

Los tres primeros capítulos de este libro fueron construidos a partir de voces y casos más concretos; la estrategia empleada fue la descripción de encuentros y de situaciones que presencié. También fueron fundamentales algunas entrevistas y fragmentos de las historias de varios personajes. Los eventos fueron el recurso que empleé para reproducir el ritmo de la cotidianidad en Urabá y para resaltar, de una forma minimalista, la compleja trama interétnica que la sustenta.

En el caso de las categorías "tierra" y "territorio", uso otra estrategia, que busca evadir tanto el sigilo como el silencio, y que pretende también desentrañar el estereotipo y el posible lugar común de la tierra como la causa primera de un estado permanente o latente de guerra. De este modo, la presente reflexión es elaborada a partir de alusiones que observé en el trabajo de campo. Ellas guían mi búsque-

da de algunos estudios con los que dialogo para, eventualmente, llegar a algunas interpretaciones propias. Los relatos de Fátima, del militar y de Alberto son, por consiguiente, los referentes de las tres secciones que componen este capítulo y que se desdoblan en parte de la literatura sobre el tema. También me apoyo en otras fuentes, como informes de organizaciones de derechos humanos y artículos de prensa local y nacional.

Imagen 1. Serranía de Abibe al fondo. Fotografía tomada del predio más alto de Apartadó

Fuente: fotografía tomada por la autora.

De la tierra al territorio, de la colonización a la conquista

Colombia consta de 130 millones de hectáreas. El sector rural equivale a 68 millones de hectáreas; de estas, 38,8 millones están destinadas a la cría de ganado de forma extensiva y tan solamente 4,9 millones corresponden a cultivos agrícolas (*Semana* 2010: 36-37). En 2006, después de un año de la formulación de la Ley de Justicia y Paz (anexo 4), se estimaba que, por lo menos, tres millones de hectáreas estaban en manos de grupos armados ilegales (*El Tiempo* 2006: 1-3). En 2010, durante el primer año de gobierno del presidente Juan Manuel Santos, se propuso una nueva reforma agraria, esta vez a partir de un proceso de restitución de tierras a poblaciones expropiadas y desplazadas en las últimas dos décadas. Se suele considerar que en el periodo de dominio paramilitar, entre 1995 y 2005, ocurrió un retroceso en la política agraria y en las tentativas de reforma, promovidas con mayor ahínco por los

gobiernos liberales de Alfonso López Pumarejo (1934-1938 y 1942-1945) y Carlos Lleras Restrepo (1966-1970). Según un estudio realizado por la Comisión de Seguimiento a la Política sobre el Desplazamiento, de la Corte Constitucional, 5,5 millones de hectáreas fueron usurpadas o abandonadas en los últimos veinte años.

Durante el mandato de Álvaro Uribe (2002-2010) fueron entregadas, en el marco de procesos de devolución, un total de 66.295 hectáreas a poblaciones desplazadas y expropiadas, aun cuando los paramilitares, a esa instancia del proceso de Justicia y Paz, habían devuelto solamente 21.000 hectáreas. La mayoría de las tierras está a nombre de testaferros, otras fueron simplemente usurpadas y otras fueron legalizadas a través de documentos de compra fraudulentos o realizados mediante amenazas. De hecho, se habla que un 45 % del sistema nacional de catastro de propiedades rurales ("Catastro Rural") debe ser reevaluado y actualizado (*Semana* 2010a: 37). Ese número basta para comprender las dimensiones de la tarea del Gobierno y las profundas raíces de un fenómeno "que no puede ser mencionado" en Urabá.

Por otra parte, el número de líderes, en el ámbito nacional, asesinados desde que comenzó el proceso de reparación y restitución de tierras en 2005, todavía durante el mandato de Álvaro Uribe, es alarmante: 45 personas (*Semana* 2010: 37). Dentro de esa lista nefasta se encuentran, por lo menos, seis compañeros de lucha de Fátima en Urabá. En este punto es necesario recordar que, a pesar de que once Comités Regionales de Restitución de Bienes, vinculados a la Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación (CNRR), fueron instalados y de que 139 propiedades fueron devueltas a sus "dueños", las reclamaciones por tierras expropiadas en Urabá corresponden a la inmensa mayoría de las 21.000 denuncias instauradas en el departamento de Antioquia hasta 2010 Las reclamaciones equivalen a 75.515 hectáreas, esto es, siete veces el área urbana de Medellín. Esas cifras también son propensas a verse como indicios de la cuestión expuesta por los tres personajes iniciales[1].

De acuerdo con pistas extraídas de los testimonios recopilados durante el trabajo de campo, es posible afirmar que existe una diferenciación entre tierra y territorio. Ese par de categorías se vincula con el posicionamiento de los actores como propietarios o como personas con aspiraciones de propiedad, por un lado, y

[1] Durante la revisión final de este libro, la revista *Semana* lanzó un especial con informaciones sobre el avance del proceso de restitución de tierras. Se menciona en dicho informe que los 32.000 reclamos realizados a la fecha buscan la restitución de 2200 millones de hectáreas en todo el país. En el caso del departamento de Antioquia se mencionan que las 5112 solicitudes corresponden a 233.785 hectáreas (*Semana* 2013).

como "guerreros" efectivos, desposeídos y personas sin aspiraciones de propiedad bajo el mando de grandes propietarios o "patrones", por el otro. Como fue relatado en el tercer capítulo, la dinámica enemigo-aliado es mucho más compleja cuando se percibe la existencia de un *nosotros interno*, determinado por la pertenencia generalizada a las dinámicas de la guerra, sin importar el grupo, ya sea por el cambio de bando o por la propia eficacia de la percepción de una guerra irregular y la tenue diferenciación entre población civil y combatiente —arma ideológica usada por las AUC, fundamentalmente—. Por la vía de ese acuerdo tácito, la desconfianza extrema con relación al "otro" se reproduce, pues se cree que el enemigo está adentro, "es uno de nosotros": máxima alimentada durante décadas en Urabá.

Las categorías tierra y territorio, relacionadas con las aspiraciones de las personas como propietarios o "guerreros" efectivos, arrojan luz sobre otro tipo de envolvimiento en la "guerra": permiten evitar algunos callejones sin salida respecto a la consumación de la identificación como enemigo o aliado y a la inevitabilidad de la pérdida y de la muerte, temas tratados en capítulos precedentes. Retomando las pistas iniciales, Alberto afirma que tierra y poder son la causa de la guerra; agrega que es una guerra por la tierra y por el poder de "otros" que eran sus superiores en la jerarquía de las AUC. En este caso, él estaría hablando sobre la tierra desde la perspectiva del dueño, del propietario: el jefe del bloque, el comandante, el patrón. Simultáneamente, cuando Alberto resalta su participación, es decir, cuando habla de su causa dentro de las AUC, su declaración destaca la defensa del territorio.

La posición de Alberto es una constante en los testimonios de desmovilizados de las AUC en Urabá —principalmente del Bloque Élmer Cárdenas (anexo 3)—; es la visión de los desposeídos sin aspiraciones de propiedad —por expropiaciones o pérdidas anteriores—, y del "guerrero" que, aunque al servicio de otro, posee una vinculación ontológica con el territorio, el escenario de "guerra", de su propio sacrificio —como lo afirman muchos excombatientes[2]—.

En el caso de los desmovilizados del Ejército Popular de Liberación (EPL), acusados de haber sido cooptados por grupos paramilitares después de su desmovilización a principios de la década de los noventa, con el propósito de enfrentar el enemigo común, las FARC, ellos usan expresiones como "repartir tierra", "reclamar

[2] Con relación al auge de bandas y asesinos profesionales al servicio del narcotráfico en la década de los ochenta en Antioquia, Arango constata la importancia de la vinculación con el territorio: "La mejor carta de presentación para alcanzar un empleo de pistolero fuera como escolta o sicario, era señalar su barrio de origen" (1988: 102).

tierra" o "ver la tierra sola". Esas expresiones se refieren a la dinámica y a las motivaciones de las invasiones de grandes haciendas al norte de Urabá en los años setenta y ochenta, y son usadas, incluso, cuando se habla sobre ocupaciones urbanas en municipios del Eje Bananero (véase anexo 2). Ellos asumen la postura de "recuperadores de tierra" y destacan la importancia de su intervención para convertir masas de campesinos desposeídos en propietarios. La categoría territorio, a su vez, emerge cuando hacen referencia al "enemigo", principalmente a las FARC. En esta situación, usan expresiones como "copar zona" o "cobijar terreno", que también son usadas por los excombatientes de las AUC; además, "desocupar zona" y "recuperar territorio" son las expresiones más frecuentes, en las cuales está implícita la propiedad, la posesión del territorio en cuestión.

Se encadena a este argumento una hipótesis recurrente en los estudios que buscan comprender la violencia en Urabá, considerada en ocasiones violencia endémica. María Teresa Uribe (1992b) se preguntaba, en los inicios de la década de los noventa, si Urabá podría ser considerada una región —ligada, de todas formas, a Antioquia— o un territorio. Ella analiza la condición de Urabá como epicentro del contrabando desde la Colonia, refugio de piratas y tierra de los catíos —indígenas esencialmente guerreros— que frustraron las empresas colonizadoras que vislumbraban el carácter estratégico del golfo de Urabá: las ruinas de las primeras ciudades españolas en territorio americano, devoradas por la selva del Darién, son evidencia de esa derrota. El asunto en discusión es que, aún hoy en día, Urabá es asociado a su carácter indómito y guerrero. Uribe (1992b) también resalta que Urabá fue refugio de proscritos y contingente de fugitivos militantes del Partido Liberal a mediados del siglo XX, siendo que el resto de Antioquia fue fortín del Partido Conservador en el plano nacional. Posteriormente, fue cuna del sindicalismo agrario en Colombia, enclave de grupos guerrilleros y nido de autodefensas y grupos paramilitares. La autora considera, después de evaluar detenidamente todos esos aspectos, que Urabá no es una región de Antioquia —aunque blanco de su proyecto ideológico—, sino un territorio en disputa, de fronteras abiertas, porosas y difusas.

Considerar Urabá territorio y no región es recurrente en análisis históricos y de coyuntura, aunque muchos de ellos no profundicen en posibles respuestas. Hablar de entidad territorial, dejando de lado el componente de territorio en disputa, opaca los componentes sociales y dan precedencia a elementos geográficos y físicos (Ramírez 1997). Sin embargo, ese realce no es contradictorio. Por el contrario, es coherente con el uso social de la categoría territorio en Urabá en la medida en que ella reproduce también una no diferenciación entre población y territorio, hipóte-

sis de otros estudios sobre las dinámicas de exterminio recíproco y masacres en la región (Suárez 2007). Aquel que se apropia de la tierra, controla el territorio, es el dueño, es decir, el propietario de todo aquello que en él existe, incluidos personas, animales, objetos y, evidentemente, la tierra. Según relatorías de derechos humanos, el 84 % de los más de tres millones de desterrados en Colombia afirma haber perdido sus animales. Ese es un aspecto que ilustra la condición del "desplazado": un desterrado, un fugitivo por la vía de la fuerza, del miedo y del horror, en un contexto en el que territorio se sobrepone a tierra, población y bienes. Las masacres, sello de la guerra en Colombia, junto con la desaparición forzada y el secuestro, también responden a esa no diferenciación entre población y territorio. En el caso de las masacres, 2500 perpetradas en Colombia en los últimos veinticinco años —según la Comisión de Memoria Histórica de la CNRR (*Semana* 2008a: 20)—, ellas siguen un patrón que justifica la muerte en masa de la población, y el subsecuente desplazamiento, en nombre de la posesión, del dominio y del control del territorio.

Uno de los fundadores del Sindicato Nacional de Trabajadores de la Industria Agropecuaria (Sintrainagro), exmilitante del EPL —"político", en sus propias palabras, pues jamás empuñó un arma y afirma temerles—, comentó que vive hace más de cuarenta años en Urabá y, por ello, asegura que ya vivió —y sobrevivió— todas sus guerras. Su relato de vida comienza así: "¿Qué era Urabá antes de la guerrilla, antes de los paramilitares y antes del sindicato?... Tierra". ¿Tierra, para qué? Tierra para ser colonizada. La tierra es la meta de la colonización, pero la colonización entendida como fruto del trabajo, uno de los valores "paisas" más importantes, fue anulada por la noción "nacional" de conquista, por la vía de la fuerza y, generalmente, por la vía de las armas. Urabá es el caso emblemático de esa fusión colonización-conquista o de la inversión de orden de los dos procesos, en las cuales la tierra es colonizada y conquistada para convertirse en territorio.

Urabá no es tierra de nadie, siempre es territorio de alguien, de los dueños de la tierra y del grupo armado que los defiende, ejerciendo el control. Por esto Fátima afirma que, en Urabá, la tierra es el único motivo por el cual nadie puede pelear. La lucha por la tierra es inviable, porque la lucha por el territorio se superpone a todas las demandas y reivindicaciones, las de los desterrados y las de las víctimas, por ejemplo.

El territorio, a su vez, para ser considerado como tal debe de haber sido pacificado. La "pacificación", es decir, la reconquista basada en el principio del exterminio, que se ejecuta en nombre del dueño de la tierra, incluido aquí el propio Estado, es una constante en la historia de Urabá desde su anexión a Antioquia en

1905 (anexo 1). Regresaré a este tema, indicando la existencia de un círculo vicioso conformado por Estado, territorio y guerra, ligado a nociones como patriotismo y, más recientemente, seguridad.

El miembro del sindicato citado líneas atrás continuó su relato diciendo que la primera "violencia de Urabá fue el racismo", el racismo entre "paisas" y "negros", entre "negros" y "chilapos", y entre "paisas" y "chilapos". Afirmó que era una violencia practicada a machete, y no con armas de fuego. Era la violencia asociada a la llegada a la tierra, cuando todo el mundo creía que iba a "coger tierra"; una violencia que trae consigo relatos de la época de los campamentos de "macho-solos", cuando contingentes de hombres, sin sus compañeras, vivían y trabajaban sin contrato, sin horario, sin sindicato, dentro de las propias fincas bananeras. Todo esto antes de que los poblados del Eje Bananero se convirtieran en sitios de residencia, por la vía de la invasión de tierras, como fue el caso de varios barrios de Apartadó y Turbo. Y, justamente por haber sido ocupaciones irregulares, comenzaron a ser considerados territorio. En otras palabras, ya eran "propiedad" de alguien o territorio de algún grupo armado. Ese fenómeno ocurrió en casi todos los barrios que surgieron a partir de invasiones promovidas por movimientos de izquierda y por las FARC y el EPL en las décadas de los setenta y de los ochenta (véase anexo 2).

A esta "primera violencia", en los años sesenta y setenta, causada por el "racismo" y ejercida con machete, se oponen las subsecuentes guerras de armas de fuego, minas, bombas, secuestro y extorsión, ligadas a la idea de una tierra convertida en territorio, a merced de la posición del propietario o del desposeído, en muchos casos el guerrero en potencia. No es en vano, como fue tratado en el tercer capítulo, que el guerrero ideal sea el guerrillero y él, a su vez, sea considerado más próximo al "campesino". El guerrero ideal debe de tener más vínculos con la tierra, pero debe luchar por el territorio que le pertenece a "otro", que es propiedad del otro.

En las décadas de los ochenta y de los noventa, la lucha por territorio trascendió la propia organización sindical. Las FARC perpetraron masacres en fincas cuyos trabajadores estaban afiliados al Sindicato de Trabajadores Agropecuarios de Antioquia (Sintagro). El EPL y, después de su desmovilización en 1991, la alianza de desmovilizados rearmados con grupos paramilitares, acosaron hasta la muerte a operarios y sindicalistas del Sindicato de Trabajadores Bananeros (Sintrabanano).[3]

[3] Suárez (2007) analiza las dinámicas de exterminio recíproco en la década de los noventa e indica cómo las masacres, vistas como formas de acción social y política, responden a una lógica de desestabilización, en la medida en que no es posible subordinar una población que está dentro de territorio enemigo.

Imagen 2. Calle del barrio Obrero de Apartadó, conocida como "Calle de la masacre"

Fuente: fotografía tomada por la autora.

Las fincas eran el territorio usurpado por el bando contrario; de hecho, se relata, aún hoy en día, cómo muchos trabajadores fueron asesinados en medio de su jornada laboral. Los cadáveres eran colgados de los cables que llevan el banano hasta la planta de embalaje, como si "fueran cachos de banano", como se mencionó en los testimonios. El mensaje sobre quién es el dueño del territorio es evidente. Ese mensaje lleva implícita la no diferenciación entre población, tierra y territorio, ya que los propios operarios son tratados como "el producto de la tierra", de una finca específica, de un territorio ya demarcado.

A partir del juego entre esas dos categorías —tierra y territorio—, los adjetivos empleados para definir el carácter de Urabá, es decir, su contexto de enunciación y su propósito, se tornan menos oscuros: Urabá fue, y continúa siendo, definida como tierra guerrera, tierra próspera, tierra prometida, tierra rica, por un lado, y

---

Conforme su análisis, el "actor armado desencadenante", que incursiona en territorio enemigo, busca desestabilizar la relación entre el actor armado contrario y la población para 1) establecer nuevas alianzas y aliados, 2) generar desplazamiento forzado del territorio y 3) propiciar una ruptura entre el "actor armado" y la población civil. Como muestra de las retaliaciones entre bandos, por la vía de la masacre, es posible citar algunos ejemplos: la masacre de diez personas en la finca Los Cunas, entre Apartadó y Carepa (29/08/95), fue una respuesta de las FARC a la masacre de dieciocho personas en El Aracatazo (Chigorodó, 12/08/95) perpetrada por paramilitares. La masacre de Currulao (Turbo 14/09/95), en la que seis personas fueron asesinadas, generó la respuesta de las FARC con la masacre de El Bajo del Oso (Apartadó 20/09/95), con la muerte de veinticinco personas. Por último, a la masacre de diez operarios en la finca Osaka (Carepa, 14/02/96), atribuida a las FARC, sobrevino la masacre de diez personas en el barrio Policarpa de Apartadó (03/04/96), perpetrada por grupos paramilitares.

como territorio estratégico, territorio controlado, territorio pacificado, territorio en disputa, por el otro. Estas caracterizaciones son usadas por los habitantes, por los excombatientes, por los excomandantes de las AUC, por los políticos regionales, por los líderes defensores de los derechos humanos, por los académicos e incluso por los pastores cristianos, que buscan "ganarle territorio al enemigo", como escuché en la prédica de un pastor de Apartadó. En todos los casos, la diferenciación entre tierra y territorio, establecida en el presente análisis, permanece escondida, tendencia derivada de una noción de guerra permanente, evidentemente naturalizada por todas las personas entrevistadas.

Aun durante el trabajo de campo fui sorprendida, en mayo de 2010, por la noticia de la muerte de Albeiro, que recientemente había "recuperado su tierra". Me enteré de la noticia a través de escoltas que protegían otros líderes amenazados por "reclamar tierra". En Urabá, la noticia no tuvo mayor repercusión, es decir, no fue una noticia que trascendiera de aquello que se espera ocurra a una persona que "pelea por tierra". Este tipo de evento acostumbra a ser comunicado de boca en boca, en medio de un sigilo que podría, eventualmente, haberme alcanzado. Sin embargo, yo estaba presente cuando uno de los escoltas recibió la llamada que informaba del asesinato. Tiempo después, a través de la prensa nacional, donde ese evento adquirió más visibilidad, conocí detalles a los que no podría haber accedido en aquel momento en campo, pues las preguntas podrían convertirme en sospechosa. Me enteré, por ejemplo, que el apodo de Albeiro Valdez era "Colombia", que su familia fue expulsada del territorio después del "robo" de las tierras —mediada por los paramilitares—, que el padre de Albeiro había sido asesinado y que las tierras en cuestión quedaron en manos del "dueño" que las conquistó. A continuación reproduzco parte de la crónica periodística:

> Una tarde, apenas días después de aquella fecha [de la fecha en que Albeiro recuperó 38 hectáreas de tierra que fueron usurpadas a su padre], dos hombres tocaron a la puerta de "Colombia". Le dijeron que su tierra ya tenía dueño, que no se hiciera matar. Se identificaron como miembros de las temidas Águilas Negras. Historia repetida: en total, 1400 familias, unas 7000 personas, están esperando la devolución de sus parcelas en Urabá. Hasta ahora solo 70 predios, de más de 1000 que se calculan en poder de testaferros de paramilitares, han sido regresados a sus legítimos propietarios. Pero la devolución nada garantiza. Fue el caso de "Colombia": en diciembre, después de la visita de los dos hombres armados, el campesino logró que el vicepresidente Francisco Santos

> lo atendiera. Fue una especie de cónclave en la oficina del director regional del Sena en Apartadó. Allí también estaban Jaime Jaramillo Panesso, comisionado de la CNRR; Alexandra Parra, asistente privada del vicepresidente; y Hernán Giraldo, comandante de la XVII Brigada del Ejército. A Santos se le ocurrió que hablaran con el terrateniente acusado de las amenazas y le advirtieran que nada podía pasarle a "Colombia". Lo dijo así, muy decidido.

El relato prosigue:

> Entonces lo llamaron desde el celular del comandante de la XVII Brigada y pusieron el teléfono en voz alta. "Cuidado le ocurre alguna cosa a este campesino porque sería muy grave", le dijo el oficial en presencia de todos. Echeverry Bedoya, advertido de que allí estaba el mismísimo vicepresidente de la República y otros tantos funcionarios, saludó a los asistentes con educación y recordó que entre ambos ya había una conciliación, que no había de qué preocuparse. Pero "Colombia" no quedó tranquilo y exigió que le dieran protección, entonces accedieron a hacerle un estudio de riesgo para saber si le asignaban escoltas. El veredicto fue que su nivel de peligro era "ordinario", el mismo de un vendedor de periódicos. El 10 mayo, cinco meses y 18 días después de que el Estado le devolvió las 38 hectáreas [...], Albeiro Valdez Martínez fue hallado muerto. Se sabe que horas antes el campesino asistió a una reunión con las Águilas Negras en zona rural de Turbo, lugar al que fue citado para que explicara sus nexos con supuestas organizaciones defensoras de derechos humanos. A sus vecinos del Totumo les dolió la noticia, pero nadie se mostró sorprendido. Ni siquiera con todo lo que pasó después. El 25 de junio de 2010, a las 9:30 de la mañana, luego de una visita al predio y "tras constatar que no se encontraba nadie allí ni quien opusiera resistencia", el alcalde encargado del municipio de Necoclí, Edelfred Villalobos Ortega, firmó un acta de devolución de las 35 hectáreas a un nuevo propietario a partir de la fecha: el terrateniente Jairo Humberto Echeverry Bedoya (Castaño 2010).

La crónica citada es muy rica, es una parábola de "Colombia" y de Colombia, como bien la tituló el periodista. Varios detalles pueden ser encuadrados en el análisis de los ejes tierra/territorio; sin embargo, es importante mencionar que el título del artículo dice que ni el Estado, ni el vicepresidente, lograron evitar el asesinato de Albeiro y el retorno de las tierras a manos de sus "enemigos". La vinculación tierra-

enemigo se remite a la dinámica de conquista-pacificación, asociada, a su vez, a la idea de la tierra como un bien escaso. Por esta misma razón, el militar de alto rango afirmó que, para poseer tierra, es necesario expulsar al vecino a cualquier costo: una constatación de la tierra como motor de la confrontación armada. La asociación vecino-enemigo se torna, de este modo, aún más plausible y, por ello, el Estado y sus representantes no pueden actuar como intermediarios en un régimen ideológico paraestatal, en el seno del cual las tierras ya habrían sido convertidas en territorio.

La respuesta del hacendado "paisa" por el celular en altavoz del comandante de la brigada es contundente al respecto, pues la advertencia de los participantes de la reunión, militares y altos funcionarios, no tiene la misma importancia que la supuesta conciliación realizada entre él y Albeiro: vecinos que disputan la posesión de tierra, al final de cuentas. Vecinos desiguales y en desiguales condiciones, es claro. La afrenta de "Colombia" tuvo lugar en el territorio del "dueño de la tierra" y, en ese caso, la intervención del Estado es inútil e innecesaria, porque la tierra precede al Estado. La conquista, la sangre que hace posible la conquista, convirtió la tierra en territorio y anuló cualquier intervención del Estado, siempre considerada ajena, dada su ausencia crónica, sobre todo en aquellas épocas en que la guerrilla fue el "azote de Urabá": extorsionando, secuestrando, usurpando tierras ajenas. Ese argumento se usa como explicación del surgimiento de las autodefensas, como consta en el testimonio de excombatientes de las AUC, de los excomandantes de las AUC, de los militares y de todo aquel que estuvo involucrado en esa dinámica de "autoderecha", como sintetizó un habitante de Urabá con sarcasmo, al sentirse sobreviviente.

La amenaza de las Águilas Negras a Albeiro confirma esa imposibilidad de intervención del Estado, pues su gran error fue, justamente, reclamar tierras que ya tienen dueño, lo que, desde la perspectiva del "propietario" de la tierra, es una usurpación de su territorio. El vínculo de Albeiro con organizaciones en pro de los derechos humanos es otra acusación que está detrás de su asesinato; sirve de fachada y completa el proceso de construcción de Albeiro como "enemigo", pues aquel que posee nexos con este tipo de organización es relacionado con la guerrilla, el *enemigo genérico* —como fue mencionado en el tercer capítulo—, cuya eficacia consiste en justificar cualquier crimen a partir del desvanecimiento temporal del *nosotros interno* que, en otras circunstancias, suele viabilizar la convivencia de víctimas y victimarios —usando categorías externas a ciertas experiencias violentas—. Por esta razón, la advertencia de los hombres armados fue formulada en términos de "No se haga matar".

La responsabilidad por la muerte es, entonces, completamente de Albeiro, por sus acciones, por sus envolvimientos. Siguiendo con esta reflexión, aún recuerdo el comentario y la reacción de dos mujeres, mayores de treinta años, en Apartadó, cuando leyeron el reportaje de la masacre de San José de Apartadó —corregimiento de Apartadó— en la revista *Semana* que alguien dejó allí por olvido. Entre las víctimas de la masacre, ocurrida en 2005, se encontraron los restos de varios niños. Después de leer el artículo y de ver las fotografías, una de las mujeres pregunta a la otra: "¿En qué será que estaban metidos esos niños para que los hubieran matado?". Este comentario, que hiela la sangre, contrasta con el propio título del artículo "¿Por qué mataron a los niños?" (*Semana* 2009: 42-45), que se remite a una pregunta por el acto que es pensado, unívocamente, como por fuera de los límites de la guerra, de los límites de la propia humanidad. El hecho es que las dos mujeres de Apartadó, cristianas por cierto, han vivido, y sobrevivido, sabiendo cumplir las reglas de la guerra, vinculadas a las reglas del territorio. En las fases más crueles de la violencia en Urabá —en la década de los noventa y hasta 2002—, estar en territorio enemigo era motivo suficiente para ser "eliminado". La responsabilidad era de aquel que osase transgredir la norma. Además, en el actual cotidiano de los barrios del Eje Bananero, como menciono en el segundo capítulo, los hijos —muchos de ellos menores de edad— son el foco de toda sospecha y el parámetro a partir del cual los nexos de sus padres y familiares más próximos son construidos.

En la conquista del territorio, el control de las vías de entrada y salida es un aspecto fundamental. Los diferentes grupos armados en la historia de Urabá han tenido la capacidad de "cerrar" y militarizar el territorio mediante el control de la vía terrestre que comunica Urabá con Medellín. La Vía Panamericana —o "Carretera al Mar"—, arteria que permitió la colonización de Urabá, aún hoy supera con dificultad el paso por las montañas del occidente antioqueño —nudo de Paramillo (mapa 3)—, atraviesa cañones y algunos tramos de vegetación cerrada. En época de lluvia, el tránsito queda restringido por los derrumbes. Además de los obstáculos geográficos, topográficos y de infraestructura, durante el trabajo de campo supe de algunas incursiones de la guerrilla y de las "bandas criminales" (Bacrim) a lo largo de la vía. Los asaltos también ocurren con frecuencia. Además, los retenes del Ejército y de la Policía son constantes. En estos últimos, generalmente son revisados los vehículos que vienen de regiones consideradas de influencia guerrillera, en zonas montañosas: Mutatá, San José de Apartadó, Nueva Antioquia.

Hubo épocas, en la década de los noventa y durante los primeros años del siglo XXI que el control de la carretera fue ejercido por segmentos. Los retenes del Ejército, guerrillas y autodefensas eran consecutivos, separados por algunos kilómetros; los combates, constates y los asesinados de sospechosos, dinámica común. Los ríos también eran blanco del control de los grupos armados, y aún lo son. En la época de las incursiones paramilitares, por ejemplo, se instauró una dinámica paralela a los desplazamientos masivos de población: el "encerramiento". Esa práctica puede definirse como la imposibilidad de salir del territorio dominado —o bajo control armado— o la prohibición de retorno a aquel que se atreviera a salir, pues, dependiendo del lugar a donde esa persona fuera, en territorio enemigo, podría ser considerado "de los mismos", es decir, del bando contrario: informante, colaborador o "sapo".

Los grupos paramilitares, principalmente en regiones próximas al río Atrato, limítrofes con el departamento de Chocó, controlaban la entrada de alimentos y otras mercancías. Las personas debían hacer compras en lugares específicos, pues los recibos de compra eran marcados con un sello. Al llegar al territorio "aliado", o al territorio al cual se pertenecía, el sello era garantía de vida. De este modo, la colonización, pensada como un proceso de ampliación de frontera agrícola, inserción en mercados e integración nacional, es corroída por el ideal de conquista del territorio y, por ello, el cerramiento de fronteras es conspicuo. Durante algunas "versiones libres", se afirmó que el control ejercido por los grupos paramilitares en Urabá llegó al punto de que ellos cerraran cinco kilómetros de la Vía Panamericana para permitir el aterrizaje de aviones cargados de armas y munición. Se mencionó que algunos de esos aviones salieron del territorio cargados de cocaína (*Semana* 2008b).

Las "vacunas", es decir, cobros extorsivos a comerciantes, empresarios y hacendados, inicialmente recaudadas por las guerrillas, son la justificación que muchos paramilitares, o financiadores de grupos de autodefensa, interponen para el desarrollo de aquellos ejércitos supuestamente contrainsurgentes. Sin embargo, la "vacuna", vista como la negación del trabajo por muchos empresarios, pues era la forma forzada de apoyar a los "idiotas útiles" de las guerrillas, se transformó en una cuota de apoyo que fue pagada con agrado a las Cooperativas Privadas de Seguridad (Convivir) y a las Autodefensas Campesinas de Córdoba y Urabá (ACCU), a finales de los años ochenta y principios de los noventa. Después, se convirtió en un pago de carácter obligatorio, recaudado por los bloques de las AUC que operaban en Urabá y, hoy en día, las Bacrim cobran cuotas para garantizar la seguridad del territorio y la permanencia en este. Durante el gobierno de Álvaro Uribe Vélez,

muchos colombianos fueron obligados a pagar el impuesto de guerra.[4] Mientras tanto, en Urabá, ese impuesto había sido cobrado desde hacía más de tres décadas por diferentes grupos armados que han controlado el territorio, garantizando la propiedad de la tierra a determinados dueños, como lo ilustra la historia de "Colombia", de Albeiro.

Un preámbulo para la reconquista

Parte de la historia de Raúl Hasbún,[5] desmovilizado por el Bloque Bananero de las AUC, creador y representante legal de varias Convivir en Urabá, revela aspectos que ilustran, de modo introductorio, implicaciones de la reconquista del territorio y de la pacificación —asunto que será desarrollado en la última sección de este capítulo—.

Hasbún era dueño de cuatro mil hectáreas de tierra en Urabá, consideradas entre las mejores. En los años ochenta, asolado por las cobranzas extorsivas de las guerrillas, puso en venta una de sus propiedades. Nadie quiso comprarla porque los compradores consideraban que Urabá era territorio de guerrilla, "zona roja", como se hablaba en aquella época. Su tierra se estaba desvalorizando, motivo que lo llevó a aliarse con los hermanos Castaño (fundadores de las ACCU). Inicialmente fue colaborador, pero, a partir de 1996, un grupo de cuarenta hombres armados quedó bajo sus órdenes y, al mismo tiempo, adoptó un nuevo nombre, "chapa" o nombre de guerra: "Pedro Ponte" o "Pedro Bonito". De descendiente de colonizador "paisa" pasó a ser un "guerrero" más, como lo resaltan varios paramilitares de alto rango. En menos de cinco años él ya era dueño de su propio "bloque": Frente Arlex Hurtado de las AUC.

En algunos *websites* que apoyan la "resistencia campesina" (Agencia de Prensa Rural, 2007), Raúl Hasbún es retratado como el hijo de uno de los "grandes colonizadores de Urabá". La Sociedad Emilio Hasbún fue fundada por su padre,

---

4 A comienzos de su primer mandato (2002-2006), Álvaro Uribe declaró un estado de emergencia, el quinto desde la promulgación de la Constitución de 1991. Posteriormente, decretó un "impuesto de guerra" del 1,2 % sobre patrimonios superiores a US$ 57.000. De esa forma, propietarios, hacendados y comerciantes que, anteriormente, contribuían a las AUC, comenzaron a contribuir para su "propia seguridad", pues el dinero recaudado fue usado para reforzar al Ejército y a la Policía.

5 Alguna información analizada aquí fue extraída de las transcripciones de las "versiones libres" de Raúl Hasbún en el marco del proceso de Justicia y Paz. La Comisión Colombiana de Juristas suministró, entre 2009 y 2010, algunas transcripciones de las audiencias de los excomandantes de los bloques Élmer Cárdenas y Bananero de las AUC, que fueron incluidas en el material obtenido durante el trabajo de campo.

siendo que su familia, de origen antioqueño, fue pionera de las plantaciones de banano para exportación en Urabá. La reconquista de la tierra de la familia fue realizada mediante el papel de Hasbún como representante de varias Convivir. Esas cooperativas, aliadas con los ejércitos de las ACCU y las AUC, no obstante, tenían pretensiones más allá de la recuperación de tierras. De este modo, el control del territorio fue consolidado rápidamente. El propio Hasbún ha afirmado que los grupos de autodefensa, por intermediación de las Convivir, llegaron al punto de financiar la gasolina de los vehículos del Ejército, de la Policía y del Departamento Administrativo de Seguridad (DAS), el principal órgano de inteligencia del Estado en ese entonces. Las Convivir prestaban carros y equipos de comunicación para operaciones militares hechas en nombre del Estado, pero encomendadas por lo que yo llamaría los socios del territorio.

A principios de la primera década de este siglo, según lo revelado por Hasbún, las ganancias de esas cooperativas eran millonarias, teniendo en cuenta que las empresas exportadoras de banano pagaban tres centavos de dólar por cada caja que salía del territorio. Los dueños de ganado pagaban diez mil pesos por hectárea protegida. Los comerciantes de poblados, o de la parte urbana de los municipios de Urabá, hacían lo mismo. Cuando la empresa de refrescos Postobón —baluarte del auge industrial antioqueño hasta su venta a un grupo económico nacional— se opuso a pagar la cuota, las AUC, específicamente, comenzaron a secuestrar camiones y conductores. La empresa terminó cediendo, es decir, accedió a pagar diez millones de pesos mensuales para poder transitar por el departamento. Lejos del ideal antioqueño de empresa pionera, las empresas de contrabando de cocaína también debían pagar el "impuesto de gramaje", de cincuenta dólares por cada kilo de cocaína que saliera del puerto de Turbo. Esa cuota también puede entenderse como un impuesto sobre el territorio, pues todo lo sale de él pertenece al grupo armado dominante.

Como consta en las "versiones libres" de Hasbún, las Convivir tenían tanto dinero que sustituyeron al Estado en la construcción de carreteras, principalmente en dirección al Urabá chocoano (mapa 2). Los hacendados, la administración local y los militares apoyaron la construcción, financiada en su mayoría por las AUC. Según explica "Pedro Bonito", "la carretera, que era una necesidad para las autodefensas, se le vendió a la comunidad como una obra de beneficio social".

¿Por qué la carretera era una necesidad para las autodefensas? Porque la reconquista del territorio usurpado por la guerrilla debía continuar su curso. Esa apertura de la frontera de colonización fue hecha por medio de una reconquista que, a su

vez, supone un estado permanente de guerra. En otras palabras, supone "limpiar el territorio para colocar algunas vacas", como afirmó con ironía un excombatiente de las AUC. Naturalmente, unas vacas por las que se sigue pagando el impuesto aún en la actualidad. La conversión de un hijo de colonos "paisas" en "Pedro Ponte" "Pedro Bonito", uno de los "pacificadores" de Urabá, demuestra que la reconquista se erige sobre la idea de una usurpación original de tierras, en la mayoría de casos. En declaraciones de 2010, Hasbún reconoció, después de seis años de prisión, que la tierra fue un "trofeo de guerra"; esta fue usurpada a "campesinos que eran guerrilleros". Al mismo tiempo, afirmó que las tierras "recuperadas" ingresaban a las arcas de las AUC, y algunas de ellas eran entregadas a determinados comandantes como premio por sus acciones militares durante la "pacificación de Urabá" (Verdadabierta.com 2011).

"Zona roja", "tierra caliente"

La tensión entre la Colombia andina y las otras "Colombias" —selvática, caribeña, de valles y sabanas— es estructural a la formación de nación. En Colombia, las élites republicanas, gestoras del Estado-nación durante las primeras dos décadas del siglo XIX, fundaron su proyecto sobre la "Colombia andina", en detrimento de la Colombia de "tierra caliente", tan desconocida como temida e imaginada. De acuerdo con Múnera (2005), en la segunda mitad del siglo XX, las regiones andinas confirmaban su dominio político y militar ante la marginalidad de las regiones costeras y de las grandes planicies y selvas. Las élites y los intelectuales andinos se esforzaban en catalogar los territorios de Bogotá, Antioquia y Popayán como mayoritariamente blancos. Sin embargo, la intelectualidad "criolla" —integrada por hijos de españoles nacidos en América, principalmente— y las élites andinas, de modo general, tuvieron que enfrentar, en la primera mitad del siglo XX, el hecho de que más del 80 % de la población estaba conformada por negros, indígenas, mulatos y mestizos analfabetas; así mismo, tuvieron que enfrentar la realidad circundante: más de tres cuartas partes del país estaban constituidas por llanuras "calientes", un litoral ardiente, sabanas y selvas impenetrables, como lo indica Múnera (2005).

Lo paradójico es que, durante la Colonia y las primeras décadas de la República, los centros mineros de mayor importancia y las grandes haciendas que generaban la riqueza del país estaban localizados en "tierra caliente", aunque dominados por élites vinculadas a la "Colombia andina". En Urabá, específicamente, la segunda mitad del siglo XIX se caracterizó por los auges extractivistas de madera, caucho, marfil vegetal o tagua, e ipecacuana. Esa fue la estrategia de usurpación y dominio,

siempre transitorio, de los territorios correspondientes a esa porción de "tierra caliente", en particular (anexo 1). En síntesis, siendo el caso de Urabá un ejemplo, la usurpación ocurrió antes de la colonización y, tanto en el siglo XIX como en el siglo XX, las conquistas y reconquistas opacaron al propio proceso de colonización.

En Urabá, los conflictos entre los empresarios "costeños" de Cartagena, principalmente, y "paisas" por la hegemonía durante la era extractivista terminaron por favorecer a los antioqueños con la anexión de Urabá al departamento de Antioquia y la llegada de la carretera. Según Steiner (2000), el "proyecto civilizatorio antioqueño" en Urabá, rastreado por ella hasta inicios del siglo XX y pensado como la implantación de un orden católico y conservador[6] sobre el caos —atribuido a las poblaciones negras y costeñas asentadas previamente en la región— fue preparando el terreno para la violenta colonización física de Urabá, ocurrida a partir de la década de los sesenta. Esa época coincide con la apertura de la "Carretera al Mar", considerada durante varias décadas como una vía de penetración de Antioquia y no como la salida al mar. Por irónico que parezca, sobre todo por el nombre de la carretera, se consideraba que aquella era una vía de colonización, es decir, un camino de expansión de Antioquia en detrimento de la comunicación externa que un puerto en el mar Caribe podría proporcionar (anexo 1).

La misma autora caracteriza dos *ethos* diferentes, determinados por la geografía del territorio original. De este modo, la "tierra caliente", de tradición política vinculada al Partido Liberal, aparece como el opuesto de las montañas de "tierra fría", es decir, el centro hegemónico de Antioquia y del Partido Conservador. De hecho, las tensiones raciales y brechas culturales entre Antioquia, considerada andina, señorial y blanca, y Urabá, descrito como negro, litoral y ribereño, determinaron los conflictos de la primera mitad del siglo XX en esta zona. Esto se confirma, en la actualidad, a través de los testimonios de personas que viven en la región desde hace más de cuatro décadas, cuando se refieren a la primera violencia que vivió Urabá.

Hasta hoy este patrón de relación con la "tierra caliente", exuberante, peligrosa y rica, se mantiene. La élite bananera en Urabá, por ejemplo, se caracteriza por ser un actor fantasma. Los socios de los grandes grupos económicos viven en

---

[6] A propósito, conforme lo señalado por Londoño: "Hacer parte da la Iglesia proporcionaba a los antioqueños una especie de identidad social que a su turno traía seguridad emocional. En palabras de Christopher Abel, los antioqueños, 'se caracterizaban por su ánimo igualitario, así no fuera tangible en lo económico. Los sacerdotes reforzaban la difundida noción de que al estatus no lo definía un diferencial económico, sino espiritual: la asistencia a los ritos religiosos y la calidad del desempeño en los sagrados deberes familiares y en el trabajo'" (2002: 189).

Medellín o en el exterior. Durante el trabajo de campo fue imposible entrevistar a algún empresario bananero. Estando en Urabá, viviendo en Urabá, mis contactos más altos en la jerarquía de las fincas bananeras fueron algunos "administradores", quienes raramente se convierten en propietarios de tierras. En otro plano, los habitantes de Urabá, incluso los mismos trabajadores bananeros, desconocen quiénes son los dueños de las fincas. En ocasiones, recuerdan el apellido de algunas de las familias de los consorcios; los dueños siempre son "paisas" o "rolos" (véase segundo capítulo), siendo esta la única información que ellos dicen tener. Sin embargo, es la despreciable "tierra caliente" la que proporciona riqueza a las élites andinas, o de montaña, como conviene caracterizar al proyecto colonizador y empresarial antioqueño, incluso en sus límites y aberraciones.

La relación liberal-libre-"tierra caliente"[7] marcó la primera mitad del siglo XX en Urabá; una triangulación determinada, en el ámbito nacional, por el conflicto entre los partidos Liberal y Conservador. El fantasma de esa filiación política no atemoriza en el actual cotidiano de Urabá, pues los espectros más presentes son las guerrillas y los paramilitares de la sangrienta década de los noventa. No obstante, la matriz de aquellas guerrillas —y las actuales— se remite necesariamente a las guerrillas de liberales fugitivos gestadas durante la primera mitad del siglo XX en la "tierra caliente" (anexo 2).

En este punto es necesario recordar que, mientras la base social del Partido Conservador en Colombia fueron los campesinos de tierra fría en regiones de cordillera, quienes conformaron fuerzas leales hasta el día de hoy (en términos electorales, por ejemplo), las "tierras bajas y calientes" tendieron a proporcionar contingentes, de origen rural diversa, contestadores y revolucionarios, por lo menos hasta la arremetida nacional de las AUC. Sin embargo, visualizando esas dos vertientes a largo plazo, ellas han garantizado su reproducción gracias al arraigo y continuidad de una clase social conformada por grandes propietarios de tierra, de perfil citadino, con cierta experiencia internacional y gran intolerancia ante las reivindicaciones campesinas (Darío Barberena, comunicación personal). Esas élites, con sus particularidades regionales, han conseguido, incluso, crear alianzas y pactos, no siempre pacíficos o limpios, con los nuevos grandes propietarios vinculados al narcotráfico y sus nexos con las estructuras paramilitares (anexo 3).

---

[7] "Ser liberal" —afiliación política y de militancia al Partido Liberal— es equivalente a ser una persona "libre en la tierra caliente". Esa fue una constante en las entrevistas realizadas por la investigadora Claudia Steiner en los años noventa entre antiguos liberales de Urabá y Córdoba (Steiner 2000).

La élite antioqueña se puede caracterizar por ser una de las más resistentes a cambios y progresos políticos, principalmente, a pesar de que estimule modernizaciones que buscan el enriquecimiento (Darío Barberena, comunicación personal). Mientras que el proyecto ideológico que afianzó las bases de la colonización antioqueña y de la industrialización en Antioquia y en Colombia —dos caras de una misma moneda— está fundamentado en el lema "nacimos para trabajar y negociar", la élite bogotana, por su parte, se respalda en la expresión "nacimos para mandar". De este modo, a través de esas dos vertientes ideológicas, antagónicas en varios aspectos, el centralismo ideológico se ha mantenido durante más de dos siglos, y esa fue la forma como evolucionó el pensamiento hegemónico de las élites "criollas". La tendencia es que, como fruto de esta postura en el plano del debate político, aquel que no defiende los ideales y privilegios de este sector pasa a ser considerado delincuente, sujeto peligroso o al servicio de intereses oscuros. Es posible encuadrar la estigmatización de la "tierra caliente" y de las poblaciones "venidas" de aquellas regiones en esta misma tendencia.

Una de las alternativas adoptadas para controlar los movimientos surgidos en áreas limítrofes, en la "tierra caliente", como Urabá, es la militarización, que es el primer paso para la "pacificación", definida en la primera sección de este capítulo como la reconquista del territorio por la vía del terror. La militarización fue el recurso que permitió la conversión de muchos territorios en "zona roja", categoría que hace referencia a los peligros del "rojo liberal", durante la primera mitad del siglo XX, y del "rojo comunista", a partir de la década de los cincuenta. Se creía que las amenazas "rojas" pretendían tomar cuenta del territorio y del poder; pero, de hecho, las "zonas rojas", localizadas en "tierra caliente", nunca llegaron a ser territorio del Estado, porque ya eran propiedad de alguien. Así, por ejemplo, las concesiones selváticas en Chigorodó, al sur de Urabá, entre 1900 y 1953, tenían un tamaño de quince mil hectáreas en promedio, sin mayor control por parte del Estado. En Turbo, por vuelta de 1931, las concesiones de tierras baldías incluían lotes a partir de mil hectáreas, cedidos arbitrariamente en el marco de procesos de adjudicación improvisados (Roldán 2003). A finales de la década de los cuarenta, los efectos de ese tipo de concesión de tierras y la paranoia de la usurpación del territorio rápidamente ganaron notoriedad:

> El coronel Abadía estaba convencido de que, a los nerviosos terratenientes primordialmente los impulsaba a solicitar el despliegue inmediato de tropas del Ejército, la preocupación por sus grandes inversiones de capital y sus propie-

> dades. Las haciendas locales eran tan grandes, anotó el oficial, que abarcaban todo el territorio entre ciertas poblaciones o municipios, lo que obligaba a los viajeros a atravesar las haciendas para poder trasladarse entre los asentamientos (Roldán 2003: 237).

Para el final de 1949, la minoría conservadora de Urabá acusaba al Ejército que circulaba por la zona, conformado por soldados oriundos del departamento de Bolívar, de estar confabulado con las guerrillas liberales para asesinar a todos los conservadores antioqueños. De nuevo, "los de tierra caliente" queriendo "exterminar" a los "conservadores", venidos de las tierras montañosas, algunas frías y otras de clima templado, de Antioquia. Esto generó una división dentro del Ejército, considerado "de los liberales" y visto con buenos ojos por las poblaciones "negras" y "costeñas", y una minoría antioqueña conservadora (Roldán 2003). Como medida de prevención, el gobierno de Antioquia envió a varios agentes de la Policía Nacional —percibida como simpatizante del Partido Conservador y, por lo tanto, objeto del menosprecio y la desconfianza de la población mayoritaria de Urabá—. La construcción de la carretera durante el periodo 1949-1951 fue uno de los focos principales de los episodios de violencia, que evidencian el tratamiento que el Estado y sus fuerzas aplicaron a "territorios" como Urabá. Algunos trabajadores de la vía, militantes del Partido Liberal, contratados antes de 1945, es decir, durante el mandato liberal, fueron asesinados por colegas que los reemplazaron cuando hubo cambio de gobierno, es decir, al principio del mandato del Partido Conservador. Entre liberales y comunistas también ocurrieron numerosas muertes que buscaban evitar la delación ante el Ejército, la denuncia del partido político y de la participación en actividades sindicales y guerrilleras (Roldán 2003).

En 1951, el gobernador de Antioquia, en comunicación dirigida al gobierno nacional, en Bogotá, informaba que después de varios intentos de control de la insurrección guerrillera y de los brotes de violencia "partidista", en poblaciones étnicamente heterogéneas, la única solución "a la violencia en Urabá era cederle al Ejército el control de la zona" (Roldán 2003: 251). La militarización era la estrategia para que el Estado hiciera presencia en la región; no obstante, la disputa por el territorio ya había avanzado durante varias décadas. Simultáneamente, la fama de Urabá como refugio de guerrilleros y comunistas iba creciendo, lo que coincidía con la declaratoria del Partido Comunista como proscrito e ilegal desde 1954 y con la subsecuente orientación de una de sus líneas más importantes hacia Urabá (García 1996). El gobierno nacional adoptó, entonces, una medida que se

convirtió en el patrón hasta la primera elección popular y democrática de alcaldes en 1988: el nombramiento de alcaldes militares. Esto ocurrió en Urabá por vuelta de 1961[8] y 1962 (Uribe 1992b; García 1996), y se repitió en varios momentos de la década de los setenta.[9] Durante la militarización de Urabá en 1976,[10] el promedio de homicidios por mes era de 12,1. En 1984 ascendió al 27,6 y en 1988, cuando se estableció la Jefatura Militar, fue de 45,57 (Uribe 1992b).

La irrupción de los paramilitares, marcada por las masacres de las fincas Honduras y La Negra, en 1988, coincidió con el establecimiento de la "jefatura militar" y con la medida de carnetización de Urabá.[11] Como mencioné, la instauración de la elección democrática de alcaldes cerró un ciclo en lo que respecta a las estrategias de militarización por parte del Estado central. Una vez esa opción se tornó inviable, la "Jefatura Militar" fue adoptada.[12] En cuanto a la expedición de un documento de identificación "especial" (carnetización) para Urabá, en la actualidad esa medida es recordada por excombatientes del EPL, exmilitantes de grupos de izquierda y los propios operarios bananeros sobrevivientes, como la única intervención, de carácter intrusivo, del Estado nacional en aquella época. En teoría, la "carnetización" buscaba controlar la presencia de personas ajenas a las plantaciones de banano dentro del perímetro de las fincas.[13] Los empresarios respaldaron la medida, mientras que

---

8 En 1960 fueron nombrados alcaldes militares en los municipios de Dabeiba, Giraldo y Buriticá (en el occidente antioqueño) y en Mutatá (Urabá). En Apartadó, por su parte, fue nombrado un inspector militar.

9 En 1976 fueron nombrados alcaldes militares en los municipios de Apartadó, Turbo, Chigorodó y Mutatá (Uribe 1992a).

10 En 1975, el Batallón Voltígeros de la IV Brigada fue instalado en Urabá, en ese entonces la única región de Colombia con una unidad militar de ese tipo. El principal objetivo era la detección de líderes comunistas. En ese mismo año, el frente V de las FARC, con actuación en Urabá y en Chocó, adoptó la toma de caseríos y el asesinato de informantes como una forma de retaliación (García 1996).

11 Gran parte de la información relacionada con la "carnetización de Urabá" se encuentra en el artículo "Semana de pasión" de la revista *Semana* (1988).

12 La "Jefatura Militar" en Urabá tuvo una duración de dos años, entre 1988 y 1990. Contó con cuatro jefes militares en ese lapso. La Corte Constitucional declaró constitucional el Decreto Legislativo 678, que creaba esa modalidad de gobierno, con base en el principio de medidas excepcionales para circunstancias excepcionales, posterior a varias masacres ocurridas en los primeros meses de 1988. El juzgamiento de civiles por parte de militares fue una cuestión resuelta mediante la creación de jurisdicciones especiales de "jueces de orden público".

13 Algunas iniciativas similares, implantadas por el gobierno departamental, demuestran la tendencia al encerramiento del territorio y la concomitante no diferenciación de la población. En el caso de las obras de la vía, la criminalización de los trabajadores es aún más evidente. Hacia 1951: "En agosto,

los sindicatos recurrieron a la huelga para intentar derrumbarla. El proceso para la expedición del documento incluía el registro de información personal y familiar, así como señales específicas. Los trabajadores, amparados en sindicatos, consideraban que dar ese tipo de información era peligroso, además de que el proceso fue visto como una especie de reseña criminal colectiva. Los sindicatos paralizaron la región: veintiséis mil trabajadores se adhirieron a la huelga.

Imagen 3. Joven trabajador bananero en labores diarias en finca bananera de Carepa

Fuente: fotografía tomada por la autora.

Una semana después, la huelga había adquirido carácter nacional, con brotes de violencia en Urabá, Pasto y Tumaco —en el sudoeste del país—, y en Riohacha —en la región Caribe, en el extremo norte de Colombia—. Las pérdidas para los empresarios bananeros de Urabá fueron de más de tres mil millones de pesos. No obstante, lo que más llama la atención, para el presente análisis, es que los trabajadores estaban dispuestos a acatar la medida de "carnetización" solamente si esta fuera realizada por los "dueños de las fincas", y no por los militares. Varios argumentos

el gobierno decidió imponer un sistema de salvoconductos que limitaba la movilidad dentro de la zona de la Carretera al Mar. Cualquier persona que quisiera entrar o salir de la jurisdicción de la carretera (es decir, de Turbo a Cañasgordas y a través de Dabeiba y Frontino) solo podía hacerlo con un pase emitido por el gobierno. Quien no portara el salvoconducto sería expulsado de la zona. El nuevo mandato también era aplicable a los trabajadores de las plantaciones de caucho en Chigorodó y Caucheras" (Roldán 2003: 256).

fueron esgrimidos, pues el espectro de las matanzas en las fincas anunciaba una ola de violencia y exterminio. Más allá de eso, la desconfianza hacia los órganos de seguridad del Estado crecía, pues era de conocimiento público la participación de militares del Batallón Voltígeros en la muerte de varios habitantes de áreas rurales. En aquel momento, La Mano Negra, un grupo de "limpieza social", conformado por policías activos, era responsable por el asesinato periódico de ladrones, habitantes de la calle y prostitutas. Según varias declaraciones, La Mano Negra había ingresado a Urabá en la década de los setenta.

Aunque la presencia estatal, después de pasadas dos décadas de la instalación de la industria bananera, continuaba siendo eminentemente militar y represiva, el Estado no era considerado el "dueño del territorio" y, mucho menos, el dueño de las tierras. La negociación directa con los "dueños de tierras" refleja la tendencia que opaca la soberanía del Estado. La propiedad "privada" de la tierra y del territorio se ha antepuesto a cualquier vínculo con el Estado. La presencia militar y de policía no era considerada una fuerza perteneciente a los dueños de la tierra, a pesar de que esas fuerzas estuvieran al servicio de los intereses de los grandes propietarios, pues dependía del partido político al mando hasta el final de la década de los setenta. Únicamente con el advenimiento de los paramilitares, a finales de los años ochenta, el Estado fue usado como pretexto de la reconquista del territorio por parte de una organización armada ilegal con pretensiones de abarcar el orden nacional. Los paramilitares y las AUC, en particular —después de su oficialización en 1997—, usaron la justificación de estar devolviendo tierra al Estado. En una especie de remedo de las reivindicaciones de las guerrillas del EPL y de las FARC, las ACCU (y posteriormente las AUC) definieron su carácter político en torno a la idea de una organización civil contrainsurgente de espectro nacional, cuyos miembros debían ser considerados "recuperadores de tierra" (véanse anexos 2 y 3).

La diferencia, plasmada en sus discursos, radica en que ellos no pretendían recuperar la tierra para el "pueblo" o para las masas campesinas desposeídas, sino para el Estado (Ramírez 1997). En la actualidad, muchos habitantes de Urabá consideran la desmovilización, y el propio proceso de Justicia y Paz, como el fracaso de las AUC. Sobre este punto, un líder de Turbo afirmó: "Las autodefensas pensaron que eran otra guerrilla distinta, pensaron que se iban a tomar el poder. Ese fue el error. Por eso se metieron en toda una descomposición social".

Uribe (1992b) argumenta que Urabá es un ejemplo de privatización de lo público y descarta la idea de la crónica ausencia estatal señalada, incluso, en versiones nativas de la historia de la región. Ramírez (1997) habla de la "territorialización

privada" de Urabá como el proyecto político-militar que los paramilitares llevaron a su máxima expresión después de los fracasos colectivistas de las guerrillas y los sindicatos. En la precedencia del territorio, a mi modo de ver, está la base de los argumentos de los dos investigadores, sin que ellos se detengan en ese aspecto de la reflexión. La conversión de tierra en territorio es un fenómeno estructural a la guerra en Colombia; por esto, la no diferenciación entre tierra, población y medio ambiente se perpetúa con nuevos trajes, los de las Bacrim, por ejemplo, y así se perpetúa la devastación.

La reconquista del territorio como respuesta a una usurpación original, siempre reiterada, instituida como un proceso más importante que la propia colonización, hace que la guerra sea concebida como un estado inminente y legítimo. La inversión de esos procesos explica una secuela de la violencia en Urabá, que conduce las relaciones sociales dentro de los territorios dominados: un vívido sentimiento de hostilidad, siempre presente, incluso como elemento constitutivo del *presente permanente*.

La centralidad del par tierra-territorio abarca la división público/privado, como fue argumentado, en tanto que son valores depositados y recreados en la intimidad de la nación, a pesar de que su expresión pueda afectar la integridad del Estado (DAS, 1995), asunto que se desarrolla en la próxima sección. A partir de esta perspectiva, las invasiones de tierra, e incluso las ocupaciones irregulares, no pueden ser vistas solamente como un medio generalizado para tomar posesión de la tierra en un territorio supuestamente abierto, como sugiere García (1996). Esta percepción del territorio, anclada en el análisis de procesos de colonización tardía o reciente, puede ser repensada a la luz de la noción de territorio examinada aquí, que se caracteriza por no prescindir de estados de guerra considerados legítimos: la reconquista y la pacificación.

En el estudio de Roldán (2003) sobre la violencia en Antioquia entre 1946 y 1953, se concluye que todos los municipios, con los aumentos más dramáticos en el valor de la tierra, es decir, de la propiedad de la tierra, en aquel periodo, tenían en común la presencia u operación de fuerzas paramilitares que practicaban la extorsión, el robo, la eliminación de trabajadores y la usurpación de tierras en áreas de los sectores económicos más poderosos de la región. La síntesis de Roldán podría ser aplicada a la época de "reconquista de Urabá" por parte de los paramilitares (de las ACCU y de las AUC) y de las Convivir en la década de los noventa. Son, en últimas, los mismos elementos que están configurados para perpetuar la transformación de la tierra en territorio.

En resumen, el molde de la historia es el mismo y demuestra la precedencia de una visión óntica del mundo que opaca la perspectiva epistémica —categorías inspiradas en el análisis de Daniel (1996) para el caso de Sri Lanka—. En otras palabras, la primacía del territorio puede interpretarse como una forma de "estar en el mundo", que se consolida por encima de posturas relativas al "ver el mundo". Por esta razón, Urabá es "caliente", fue "caliente" y, cuando "se calienta", todo el mundo sabe del peligro: la muerte o el destierro. Urabá está en "tierra caliente", y sus habitantes son calientes y están calientes, por una asociación metonímica con el territorio, no por una asociación metafórica. Por esto es una tierra de guerreros; ellos nacen de la guerra y para la guerra. Estos son los cimientos cosmológicos de la no diferenciación población/territorio que atraviesa la historia de Urabá, y también el motor de perpetuación de la división del mundo entre enemigos y aliados. De este modo, otras formas de ver el mundo son anuladas por el encuadramiento que la precedencia del territorio dicta e impone.

Alguien dijo durante el trabajo de campo que en la tierra de Urabá tanta sangre ha sido derramada que, cuando se mezclan todas las capas, la sangre queda transparente, y solamente se ve la tierra, el suelo. Esa tierra no es una unidad epistémica, es un *cualisigno* en términos de Peirce (1955), pues abre el mundo desde sus bases al hacer referencia al presente, a lo inmediato, a lo no categorizado y a lo prerreflexivo. En esta expresión de uno de los interlocutores, y con base en la reflexión realizada aquí a partir de pequeños indicadores, es posible afirmar que es la tierra, y no el territorio, que está al nivel de lo bello, lo que permite la fluidez de la metáfora: *"Beauty is wrung out of terror",* en palabras de Daniel (1996: 139). El territorio, por su parte, puede ser considerado como si estuviera en el plano del dolor, pues, aunque haga referencia a lo inmediato y a lo no expresivo, él es inseparable de la sangre, de la guerra. El territorio no es un signo autoexplicativo; envuelve una experiencia de alteridad radical, a partir de la cual el ego y el no ego conforman una única oposición, siendo este también el dilema del "guerrero" cuando se piensa, simultáneamente, como víctima y victimario.

El comienzo del fin: la pacificación

Desde la supeditación de las fuerzas de seguridad colombianas al Pentágono en la Guerra Fría, los generales han adoptado diversos esquemas para crear poderes territoriales regionales: Zonas Rojas y Zonas de Orden Público, amparadas en diversos estatutos de Seguridad (Turbay/Camacho Leyva), para la

defensa de la Democracia (Barco/Samudio Molina) y para la Defensa de la Justicia (Gaviria-Rafael Pardo).

Alfredo Molano (*El Espectador*, 2009)

La urgencia por la pacificación, de la mano del uso constante de este término, es otra característica del conflicto armado en Colombia, y en Urabá. Bajo esta denominación se desencadenaron diversas olas de violencia a lo largo del siglo XX. En los años cincuenta, la construcción de la "Carretera al Mar" quedó en manos de ingenieros militares que, aparte de las obras, tenían el deber de trabajar por la "pacificación" de la región. En aquella época, el periódico *El Colombiano*, de Medellín, anunciaba que la región del Alto Sinú había sido "pacificada" de las guerrillas de Tierralta (Córdoba) por las fuerzas del Estado (Steiner 2000). Mientras tanto, el gobierno declaró Urabá zona militar y el gobernador del departamento, a su vez, suspendió el transporte de alimentos en los tramos considerados territorio de la guerrilla. Cuatro décadas después, esa misma estrategia fue empleada por el Bloque Élmer Cárdenas de las AUC en los municipios del Urabá chocoano, cuando se autoatribuyó la "pacificación" de Urabá.

En marzo de 1995, mientras el presidente Ernesto Samper anunciaba una propuesta oficial para la desmovilización de los grupos paramilitares como un primer paso para un eventual proceso de paz, el comandante de las Fuerzas Militares, Harold Bedoya, hablaba de la "reconquista" de Urabá. Aprovechando la crisis del gobierno Samper (1994-1998), ocasionada por el financiamiento de la campaña presidencial con recursos del narcotráfico, el gobernador de Antioquia, Álvaro Uribe Vélez, declaró Urabá, en 1996, *zona especial de orden público*. Un año después de la adopción de esa medida, las AUC —nacidas de las ACCU en Córdoba y Urabá— se declararon una organización contrainsurgente nacional. La "pacificación de Urabá" fue, por lo tanto, la propaganda que permitió la proliferación de ese esquema de exterminio y supuesta contrainsurgencia y seguridad en otros lugares del país. Rito Alejo del Río, comandante entre 1995 y 1997 de la Brigada XVII del Ejército Nacional con sede en Urabá, procesado en la actualidad por vínculos con el paramilitarismo y crímenes de lesa humanidad, fue llamado en aquel entonces "el pacificador de Urabá".

Durante las negociaciones del gobierno de Andrés Pastrana (1998-2002) con las FARC, se creó una zona desmilitarizada, llamada "zona de distención", de 42.000 km^2 en el sudoeste del país. En Urabá, los rumores de la reconquista por parte de las FARC, que estarían usando aquella zona sin ejército (su territorio), para fortalecerse

militarmente, resultaron en crueldad, muerte y horror. El supuesto plan de las FARC, también llamado "Reconquista de Urabá", fue usado como pretexto para la presión ejercida por grupos paramilitares, especialmente en las regiones del Bajo y Medio Atrato y en San José de Apartadó, en las estribaciones de la serranía de Abibe (mapa 3). La violencia extrema se extendió hacia zonas limítrofes con el departamento de Chocó hasta 2002, cuando ocurrió la ruptura de las negociaciones de paz con las FARC y cuando las estructuras armadas de la AUC y otros grupos paramilitares ejercían el control de territorios "reconquistados" por todo el país.

En esta sección del capítulo interpreto esa mezcla de heroísmo y patriotismo a la colombiana a través de un diálogo con María Teresa Uribe (2004). En un artículo magistral, la autora analiza los acontecimientos del siglo XIX desde la óptica de las guerras civiles en la naciente república de Colombia, introduciendo la idea de "republicanismo patriótico" y su expresión vigente, hasta la actualidad, en el "ciudadano armado". El análisis de Uribe permite construir un cuadro más amplio para la interpretación aquí sugerida, lo que facilita la comprensión de la insistencia en la reconquista y en la pacificación.

De acuerdo con la autora, la imagen del ciudadano "en armas", que defiende sus derechos y construye la república mediante el uso de la fuerza, es el punto de referencia que permitió trazar una directriz para la identidad del "corpus político nacional". Ese fue el carácter que la élite "criolla" imprimió al proyecto mestizo de nación —promovido desde la Colombia andina, carente de otras referencias "nacionales". De hecho, la búsqueda de referencias comunes para construir la ficción republicana tenía el propósito de lograr una identidad abstracta, universal y general, de acuerdo con patrones iluministas. La diversidad étnica y racial quedó oculta tras la figura del mestizo —mejor aún, del mestizo católico— y él, por su parte, fue rápidamente transformado en "ciudadano armado". En una cita esclarecedora, Uribe (2004: 81) recuerda que Bolívar, en "La carta de Jamaica" (1815), definió la identidad latinoamericana de la siguiente forma: "No somos Indios, ni Europeos, sino una especie intermedia entre los legítimos dueños del país y sus usurpadores".

La noción de territorio, expuesta a partir del caso de Urabá y construida a partir de algunas pistas que hallé, denota una usurpación originaria de tierra que valida y legitima el uso de violencia extrema en nombre de la conquista, de la reconquista y de la pacificación. En estos procesos, las tierras se convierten en territorios por medio de un estado naturalizado de guerra latente o permanente. Mientras tanto, el proyecto de colonización como estrategia de integración nacional quedó, en

reiteradas ocasiones, relegado a los ideales políticos del propio Estado. En la misma dirección de este argumento, Uribe (2004) asevera que, con base en las guerras civiles del siglo XIX, territorio y sangre se tornaron referentes fundamentales para pensar la comunidad política, creada en torno de la idea de usurpación, sustentada por insultos y ofensas, y administrada, a largo plazo, mediante el patriotismo. De este modo:

> La patria y la república devienen en una misma y única representación; la primera es el resultado de una vindicación, de un acto de suprema justicia, de una guerra magna, justa y santa que regó el territorio con sangre de héroes e hizo posible que la segunda se instaurara. En la retórica patriótica, los derechos ciudadanos y la república misma serían impensables sin la patria; con esa noción emocional se designaba la concreción de un sistema político, el referente de un territorio propio y diferenciado de otros, el lugar de residencia de los ciudadanos, el ámbito de la comunidad política y el espacio de ejercicio de la ley; es decir, la república se representaba en la patria y ésta concretaba y le daba sentido a aquella (Uribe 2004: 88).

No en vano, durante el trabajo de campo, excombatientes de las AUC, excombatientes rasos, algunos políticos locales y hasta pastores cristianos se sentían orgullosos de haber participado en la "pacificación de Urabá", al resaltar ideales como el servicio a la patria y el bien común. Sin embargo, ese servicio a la patria está subordinado a la noción de territorio. Por esto el militar de alto rango —una de las pistas que seguí inicialmente— hablaba de tierra como un bien escaso que debe ser usurpado para garantizar la propiedad, colocando al ejecutor entre el legítimo dueño y el usurpador, como lo señala el postulado bolivariano. Esta es una posición a medio camino entre el guerrero y el dueño, dos facetas de muchos altos comandantes de las AUC, conforme fue examinado en el tercer capítulo.

En este aspecto, el análisis de Uribe (2004) también es contundente, pues afirma que el ciudadano moderno, el de los primeros textos constitucionales, no era aquel ciudadano políticamente autónomo, racional en la esfera pública y conocedor de sus derechos. Él era más parecido, parafraseando a la autora, al vecino de los poblados coloniales. La pertenencia a una comunidad local era un aspecto más importante que el reconocimiento de los derechos como ciudadano de la nación. La precedencia de comunidades, villas, ciudades y corporaciones, entidades que no estaban dispuestas a renunciar a sus derechos prebendarios en aras de pertenecer

Imagen 4. Barrio de Turbo que alberga poblaciones desplazadas del Urabá chocoano y del medio río Atrato

Fuente: fotografía tomada por la autora.

a una comunidad política abstracta, general y nacional, fue el límite impuesto al propio Estado durante su constitución. En otras palabras, la visión epistémica del Estado-nación cedió ante sujetos colectivos microcósmicos que buscaron garantizar su autodeterminación —su "estar en el mundo"— y su autonomía local y regional por la vía de las guerras de emancipación. En el marco de esta visión óntica, se exalta al territorio por encima del ciudadano, y la patria termina siendo, simplemente, un ícono vinculado al territorio. La pacificación, a su vez, se configura como un ícono de la propia guerra por el territorio: convertido en territorio gracias a la usurpación original. Ese proceso también se relaciona con la afirmación de Herzfeld (1997), formulada a partir del caso de Grecia, de que la noción local de *ethnos* reúne las concepciones de etnicidad y nación y logra la articulación de las *ideologías localistas,* a través de la retórica de la masculinidad y de la sangre.

Como paso subsecuente a la definición de ciudadano como vecino —es decir, propietario en condición de potencial usurpador—, y a las luchas intestinas en su nombre, se hace necesaria la "estetización y nacionalización del pasado" (Daniel 1996). La "gran usurpación" fue el mito fundacional, construido sobre historias trágicas de víctimas y victimarios que pretendían recuperar un pasado posible, después del despojo de territorio cometido por los conquistadores y después de los

vejámenes y malos tratos durante las épocas de la Conquista y la Colonia (Uribe 2004). La "gran usurpación" se convierte, de esta forma, en una especie de herencia o patrimonio, extremadamente peligroso, de la nación, pues ella constituye un signo de posibilidad (*semiosic rhema*), es decir, un signo que no requiere actualización para ser real,[14] eficaz. Por ello, la militarización, como primer paso para la reconquista y para la pacificación, es una respuesta inmediata y habitual, aceptada por los ciudadanos; esta respuesta ha provenido de las guerrillas, de los paramilitares y del propio Estado a lo largo de doscientos años.

Raúl Hasbún ("Pedro Bonito") o Freddy Rendón Herrera ("El Alemán"), comandante del Bloque Élmer Cárdenas, no culpan a la Corona española por la desvalorización de su tierra durante el auge de las guerrillas en Urabá. Ese no es el eje de continuidad. Sin embargo, las ofensas y la humillación en "su" territorio son los motores para hacer la transición del ciudadano virtuoso al "defensor en armas". En resumen, esos valores permiten la perpetuación de una herencia consistente, y no de una historia nacional, lo cual confirma la afirmación de Daniel (1996: 47): *"What persists and is unabashedly and unapologetically displayed in the ontic world of being is what I call the mythic"*.

La permanencia secular en un mismo territorio, o *ius solis* (nacimiento en suelo, en el territorio del Estado), se mezcló con la recuperación de los derechos naturales dictados por doctrinas iluministas para así elaborar el argumento de la justificación, necesidad e inevitabilidad de la guerra de emancipación, según Uribe (2004). Los textos de los intelectuales "criollos" se referían a la relación afectiva que cada ciudadano tenía con el territorio de nacimiento, con el suelo y, por extensión, con la patria. Esa combinación de valores puede ser considerada de forma más amplia, pues está presente en los proyectos de las élites poscoloniales (Echavarría 2010), y no solamente de las latinoamericanas, aunque los contenidos y énfasis sean diferentes.

Para Uribe (2004), el tránsito territorio-patria fue mediado por la sangre derramada durante la gesta de independencia. A partir de ese periodo, el ciudadano y el patriota pasaron a ser una misma cosa. En mi interpretación, la propia noción de patria está subordinada a la noción de territorio. "Patria" aparece en el discurso

---

[14] Daniel (1996) contrasta dos formas de hacer historia que subyacen al conflicto entre cingaleses y tamiles. Los primeros construyen la historia con base en una tendencia a la particularización del pasado; los tamiles, por su parte, construyen una versión patrimonial que no necesita de actualización, aunque el molde patrimonial —en mis propias palabras— pueda llegar a ser "historicizado" en algún momento.

de carácter oficial de los comandantes de las AUC y de los desmovilizados, sobre todo en las "versiones libres", cuando ellos se muestran como "recuperadores de tierra para el Estado". Sin embargo, las acciones violentas propiamente dichas son justificadas en nombre del territorio, que comparte con la noción de patria de Uribe (2004) la importancia de la sangre y del sacrificio del "guerrero". Ambas nociones también tienen en común la posibilidad de justificar la violencia ejercida por la violencia recibida, y la percepción de que la "patria" —en el caso analizado por Uribe (2004)— y el territorio —en el caso de Urabá, por mí estudiado— está en peligro... de una nueva usurpación.

En el siglo XIX, las luchas entre "bolivaristas" y "santanderistas",[15] y entre liberales y conservadores, se habían constituido en un lenguaje de ofensas. Esas ofensas eran el hilo de continuidad entre el pasado y el presente que, a su vez, permitía la identificación del enemigo en tiempos de paz y en tiempos de guerra. El objetivo era la movilización del adepto para la confrontación o para las elecciones. A pesar de las amnistías, indultos, perdones y reincorporaciones de los "vencidos" a la comunidad política, las ofensas mantenían una especie de "presente perpetuo" —en la propias palabras de Uribe (2004)—, lo que coincide con uno de los efectos de la violencia de larga duración que señalo aquí con la expresión *presente permanente*. Siguiendo el argumento de la autora, los relatos bélicos construidos a los largo del siglo XIX tenían la función de recordar al ciudadano las ofensas y vejaciones de las que eran objeto, por parte de los enemigos políticos. El recuento podía llegar hasta la fundación de la República para perpetuar así una historia trágica en manos de los ciudadanos. En la tentativa de trazar un paralelo, un habitante de Apartadó hizo el siguiente comentario sobre la última época de pacificación de Urabá:

> Del '96 al '98 fue una época dura... Mucha masacre. En una semana se agotaron los ataúdes en las funerarias de los cuatro municipios del Eje Bananero. En un día fueron 3 masacres, fueron 52 personas asesinadas, más los heridos. Trece masacres en una semana. Amanecía y... Una vez llegué a la iglesia y los tenían adentro. Llegué a la iglesia como a las 2 de la mañana y ya tenían 23 en filas, a lo largo de la iglesia. Yo puedo decir que no quiero la vida pero yo dije: ¿Qué hago en Urabá? Esto no tiene sentido. Ese día pensé y les dije a mis hijos: Prepárense

[15] Seguidores de los ideales políticos de Bolívar y Santander. De modo general, los primeros defendían el centralismo y el régimen presidencial, mientras que los segundos defendían el federalismo, la autonomía y soberanía de las regiones.

> que nos vamos. A las 4 de la mañana pensé otra cosa: Los retos más difíciles son los que nos hacen más fuertes... Una cosa es mirar 80 muertos en una semana sabiendo por qué, que una persona de afuera adivinando.

La última frase del testimonio es una mención a la pacificación, pues un elemento fundamental es la posibilidad de cualificar al enemigo para, así, reincorporarlo al presente en calidad de vencido. Ante la incertidumbre y la duda de continuar viviendo en la región, y el desafío de volverse más fuerte ante la permanencia e inminencia de la guerra, la decisión de permanecer para tener la capacidad de calificar a los enemigos (también a los aliados) vencidos, mientras aún se sobreviva. La paranoia generalizada, en la que nadie logra determinar si es legítimo dueño o usurpador, dilema bolivariano vivo hasta el día de hoy, si es enemigo o aliado, solamente se supera en el tiempo presente, mediante la pregunta acerca de quién controla el territorio. Es mejor quedarse y saber por qué que salir del territorio, pues existe el riesgo de dejar de ser parte de él; entonces, la clasificación del enemigo puede tornarse difusa o artificial.

En las "versiones libres" que presencié en Turbo en abril de 2010 y en las transcripciones de otras versiones anteriores de los comandantes de los bloques Bananero y Élmer Cárdenas de las AUC, ellos reconocen algunos crímenes, pero gran parte de sus discursos comienza con una declaración en la que se colocan como víctimas antes de convertirse en victimarios. Y, aun siendo victimarios, ahora en condición de reos, argumentan ser "víctimas del Estado". La interpretación de Uribe sobre el siglo XIX, después de cien años, es tremendamente esclarecedora, pues ella afirma que "el victimismo", o sea, la condición de ofendidos, humillados y vilipendiados se sitúa por encima de las múltiples heterogeneidades sociales, de las diferencias culturales, de la fragmentación política e incluso de los diferentes orígenes étnicos. La convocación "¡Somos víctimas!" contribuyó eficazmente para crear una base para la identidad del proyecto de ciudadano creado en el "republicanismo mestizo" y llenó la ausencia de una comunidad originaria, que se convirtió en una comunidad de sufrimiento. En la actualidad, es posible responder, a partir del presente análisis, una pregunta que dejé abierta algunos años atrás (Monroy 2009), cuando indagué acerca del significado del lema estampado en las camisetas de miles de colombianos en las marchas contra las FARC en 2008: "Colombia soy yo". Ese sería un indicio del vínculo existente entre subjetividad y categorías como víctima y territorio.

El lector atento, y probablemente el lector colombiano, podrá comprender por qué la discusión en torno a nociones como *víctima* y *desplazado* fue evitada

durante el presente análisis. El trabajo de campo trajo a colación otros elementos, algunos de los cuales, al comienzo, aparecieron como meras pistas. Otras nociones, como *tierra* y *territorio*, solamente resultaron accesibles después de un año en campo; no obstante, ellas permitieron profundizar en las bases cosmológicas y en los efectos de la sumisión prolongada a la violencia. La categoría "víctima", pivotal en las caracterizaciones de guerra, conflicto armado y en los procesos de reparación y restitución, requiere más investigación para poder identificar su génesis de forma más amplia. En ese sentido, la advertencia de Uribe (2004) con relación al "victimismo" es un primer paso para evitar el lugar común y el "presentismo" en los análisis que envuelven estas categorías o reproducen la polarización derivada de la dicotomía víctima-victimario.

Resumiendo, el perfil dominante, en el siglo XIX, parece haber sido el del ciudadano "en armas", hostil, guerrero y militante, moldeado por los insultos y por la idea de la sangre derramada; pero, fundamentalmente, identificado por su condición de víctima. Uno de los efectos y desprendimientos podría ser el "paradigma de la pérdida", explorado, en menor escala, en el primer capítulo. La guerra fue, simultáneamente, una forma de instaurar y hacer respetar los derechos y las libertades, así como un imperativo moral para la defensa de la patria, o del territorio, desde mi lectura. La "pacificación" es el resultado de la continuidad de ese perfil de ciudadano en el siglo XX; pero con el advenimiento de las AUC y con la Política de Seguridad Democrática,[16] instaurada durante los dos mandatos de Álvaro Uribe Vélez (2002-2010), se le incorporó un nuevo elemento a la relación entre los ejes patria, territorio y Estado: la seguridad.

La Seguridad Democrática fue concebida como una política para el ejercicio eficaz de la autoridad, centrada en la lucha contra el secuestro y la extorsión, y como una herramienta para la protección de la infraestructura económica del país. El Estado, en este marco, es visto como aquel que debe garantizar, en primera instancia, el monopolio de la violencia. No obstante, la prerrogativa de la democracia como la base para la construcción de un orden social es eclipsada por la precedencia de lo militar sobre lo político. Mi pretensión no es analizar los principios y efectos de

[16] En teoría, las estrategias adoptadas en el esquema de Seguridad Democrática (Atehortúa 2007: 52) son: 1) control del territorio y defensa de la soberanía nacional; 2) combate a las drogas ilícitas y al crimen organizado; 3) fortalecimiento de la justicia; 4) desarrollo en zonas deprimidas y en conflicto; 5) protección y promoción de los Derechos Humanos y del Derecho Internacional Humanitario; 6) fortalecimiento de la convivencia y de los valores, y 7) fortalecimiento de una política de relaciones exteriores y cooperación internacional.

esa política de Estado —asunto magníficamente tratado por Echavarría (2010)—, sino comprender algunas continuidades y rupturas dentro de los ejes establecidos en la presente exégesis.

Echavarría (2010) define Seguridad Democrática como una estrategia biopolítica que establece límites territoriales y permite el manejo y el control de la población. Es posible observar, incluso a partir de esta definición, que la no diferenciación entre territorio y población es legitimada. La "pacificación" también está implícita, aun bajo la directriz de la seguridad, como una lucha contra el terrorismo. De hecho, la "pacificación" puede ser entendida como el resultado de una falta de articulación entre la política de seguridad y la inexistente política de paz. La cuestión es que la estrategia del gobierno Uribe es una estrategia de guerra y no una alternativa para la paz. Además, la seguridad se convierte en un principio democrático fundamental para que los ciudadanos puedan ejercer sus libertades. De este modo, la libertad pasa a estar subordinada a la seguridad.

Como lo resalta Echavarría (2010), al encarar la lucha contra el terrorismo —giro legitimado por la Política de Seguridad Democrática a partir de 2002—, dejando de lado —en el discurso, por lo menos— la lucha contra las drogas y censurando el uso de la expresión *conflicto armado interno*, la guerra del Estado comienza a hacerse en nombre de la población colombiana. El Estado preserva así su papel de proveedor de seguridad y pasa a ser el líder y protector de los ciudadanos, clasificados como "soldados de la patria" por el propio presidente Uribe. Es claro que los soldados de rangos superiores, desde esa perspectiva, son los mismos "dueños del territorio", como han sido considerados por costumbre. A propósito, uno de los artículos de la Constitución de Antioquia de 1812 puede ser confundido con algún discurso del presidente Uribe durante su mandato, durante el auge de la Seguridad Democrática: "Todo ciudadano es soldado nato o defensor de la patria en tanto sea capaz de llevar armas".

Sin embargo, hay elementos que permiten hablar de una reconfiguración del "ciudadano en armas" del siglo XIX a la luz de la idea de seguridad. En este sentido, analizo a continuación la propuesta titulada *Modelo de negociación centrado en el Proyecto de Alternatividad Social (PASO)*, que el Bloque Élmer Cárdenas hizo, en 2004, al gobierno nacional. Ese proyecto no solo sintetiza varios elementos identificados a lo largo de este capítulo, sino también demuestra la sustitución o, mejor, la precedencia que fue ganando la seguridad con relación al patriotismo e, incluso, la subordinación de la libertad al valor seguridad. La clase de paz contenida en aquel texto, que una líder de Urabá me entregó sigilosamente y que solamente

logré leer, con cierto temor, algunos meses atrás,[17] corresponde a la paz "de los vencidos" (Darío Barberena, comunicación personal), instaurada en la era Uribe con mayor vigor.

En realidad, el "modelo de negociación" propuesto en el documento no tiene el formato de un proyecto, sino el de una solicitud de negociación, pues está compuesto por tres "comunicaciones" o cartas, dirigidas al Alto Comisionado de Paz. En la primera comunicación (31/01/2004), la paz se plantea como un objetivo estratégico del Bloque Élmer Cárdenas. Se habla, incluso en las primeras líneas, de una "paz activa" que puede construirse mediante la acción social de las "autodefensas", ofrecida al Estado como un servicio social en territorios controlados. Se evidencia, entonces, el esfuerzo para mantener un tono conciliador. Por ello, en la primera página aparece una definición de la sociedad que puede ser construida en una nueva fase de las "autodefensas". No obstante, esa sociedad "democrática y participativa" anhelada debe fundamentarse en una "economía agraria de orden global". Se habla de grandes cadenas productivas y de comercialización.

La definición de paz de la primera comunicación no corresponde a la pacificación propiamente dicha o a la seguridad como valor no garantizado por el Estado en el "territorio del Bloque Élmer Cárdenas", asunto abordado en las restantes comunicaciones, ciertamente menos conciliadoras. El pleno empleo y la protección social son temas propuestos para una agenda de negociación. La "seguridad física" se sitúa como un objetivo secundario cuando se compara con la "seguridad alimentaria". A pesar de eso, el valor democracia no es la base de la propuesta, sino la paz. Una paz "con seguridad y democracia".

Al final de la carta se menciona la "contribución restauradora" de las autodefensas "idealistas" y "patrióticas". Es el único fragmento que resalta el valor del patriotismo. De hecho, esa mención solamente se hace en el penúltimo párrafo, como

---

[17] Andrea, una líder de Urabá —chocoana y habitante de Urabá desde hace más de tres décadas— fue una de las compañeras más constantes durante mis incursiones en los rincones de los barrios del Eje Bananero. Meses después de iniciar nuestro diálogo, Andrea me dijo que tenía información muy importante para mi investigación. Ella me entregó un sobre con un documento y agregó: "Esa era la propuesta social de 'El Alemán' para estos pueblos. En el fondo, él quería ser senador". El sobre quedó en mis manos. No quise leerlo en aquel momento. Durante la escritura de la tesis de doctorado, en 2011, tomé la decisión de ver el contenido, a partir del cual consigo identificar trazos que ahora vienen a contribuir a la reflexión. Ese documento fue distribuido por el propio Freddy Rendón Herrera ("El Alemán") durante una reunión con líderes de varios municipios de Urabá, a la cual, según Andrea, ellos y ellas eran obligados a comparecer, porque en aquella época, "era él el que mandaba en Urabá".

preámbulo para la última declaración, en la voz del patriota o "ciudadano armado": "[...] a riesgo de encontrarnos con que el día de mañana, nuestros hijos crean que fuimos una banda de delincuentes perversos, arrepentidos y en busca de perdón".

De este modo, el tono conciliador se deja de lado para justificar la obra de la pacificación, al punto de negar el perdón y el arrepentimiento y el carácter criminal, por fuera de la ley —como aparece en otros fragmentos— de las acciones ejecutadas. Al tratarse de una labor restauradora, de una reconquista del territorio, no habría por qué haber arrepentimiento ni solicitud de perdón, sino la apertura para una negociación, en la cual "ellos" —los miembros del "Comando del Bloque Élmer Cárdenas"— deberían de ser tratados como interlocutores dignos del Estado, pues lo habían sustituido durante varios años en Urabá.

Esa sustitución del Estado es un elemento que aparece en las tres comunicaciones. En la primera, este aspecto se vincula a la condición de víctimas, fundamentada en la paranoia de ser legítimo dueño o usurpador. Por ello, por considerar la propiedad del territorio, no son víctimas pasivas: ellos son ciudadanos "con iniciativa", que no han permitido que nadie hable por ellos, ni entre en su área de influencia y, por ello, también deben ser reconocidos como patriotas. En el documento se dice:

> Nos preguntamos por lo que de verdad nos corresponde, lo que de justicia nos toca y lo que de reparación, podemos esperar, pues no debe olvidarse (aunque muchos lo han hecho) que nosotros también hemos sido de muy diversas formas, víctimas de la guerra aunque no las víctimas pasivas que tantos quisieran que fuéramos para venir a representarnos y a ladrar en nuestro nombre, mientras con el argumento de la verdad y la justicia, solo ansían hacerse con una tajada de la torta del poder.

La "tajada de la torta del poder" no es otra cosa que una porción de tierra dentro del territorio. Ellos están haciendo referencia, específicamente, a la restitución de tierra y a las organizaciones que trabajan en esa línea —como sería el caso de Fátima, al comienzo del capítulo—, consideradas el "enemigo", aquel que los deja *ad portas* de una nueva usurpación e impide el retorno a la vida sin armas, el retorno al ciudadano virtuoso, digno y propietario. Antes del párrafo citado, las "autodefensas" se presentan como los mayores responsables por el repoblamiento de regiones que habían sido arrasadas por la violencia —"El Darién", occidente de Antioquia, medio y bajo Atrato, norte de Urabá antioqueño y norte de Urabá chocoano (véanse mapas 2 y 3)—. La defensa del territorio y la posibilidad de retornar a él, gracias a

su intervención, son puestas en términos de "un plebiscito silencioso de aprobación", que las poblaciones afectadas realizaron para legitimar todos sus esfuerzos.

Ese "plebiscito silencioso" demuestra el dominio sobre el territorio y la posesión de todo aquello que en él existe y de todo aquello que de él puede surgir, incluida la autonomía política de los habitantes. La definición de guerra construida a partir de este argumento es aún más impactante: "Jugar con cosas que no tienen repuesto". La guerra es un juego y las piezas que no tienen repuesto, probablemente, son las vidas humanas.

Esa idea del juego refuerza el presupuesto de la Conquista como garantía para la existencia del territorio, pues el dueño tiene el control, sabe y conoce todo lo que en él existe, asunto que el Estado desconoce. Son las "autodefensas" las que logran el consenso, por el uso legítimo de la fuerza que supuestamente define al Estado, pero que él mismo, por omisión, les delegó:

> No solo los grandes núcleos productivos de la agro-industria urabaense se benefician de manera directa o indirecta del cinturón de seguridad y desarrollo establecido por nosotros. Muchas comunidades que ni siquiera figuran en los mapas, y que no entran en las estadísticas oficiales, están allá, al frente o en la retaguardia de nuestros grupos. Hombres, mujeres, ancianos y niños, sin rostro, sin nombre para los grandes medios de comunicación, pero cuyos nombres y rostros están siempre presentes en la memoria de nuestros comandantes, serán los directos beneficiarios o las víctimas de nuestras decisiones de carácter militar o político.

Ese conocimiento del territorio "pacificado" proporciona, precisamente, el poder sobre la población que, a su vez, es propensa de convertirse en beneficiaria o víctima, dependiendo de las disposiciones y de la disposición de "sus" dueños en la negociación con el Estado. Este conocimiento que el Estado no posee es uno de los aspectos primordiales de la propuesta de negociación, y es ofrecido en un intento por llegar a ser compañero o cómplice "oficial" del propio Estado. En este punto de la discusión, la definición de Estado de Echavarría (2010) es clave, pues este se concibe como un productor de peligros. La "tierra caliente" y las "zonas rojas" son parte de su obra inacabada a lo largo de dos siglos. La promesa de seguridad constituye su principal plataforma de legitimización, la más vigente, al menos. Vivir inseguros —según los principios de la Seguridad Democrática— o sobrevivir en medio de una guerra en territorio ajeno, en condición de potencial usurpador, es

también un legado que configura a la nación colombiana y reproduce la necesidad de Estado y la fantasía que respalda la "voluntad" de él en los ciudadanos. El conocimiento de primera mano de Urabá, ofrecido por el Bloque Élmer Cárdenas, es una forma de propiciar una alianza para así generar nuevos peligros, sin poner en jaque la propiedad de la tierra o el control del territorio.

La "paz segura" y la seguridad son promesas imposibles, puesto que, en el caso de la seguridad, ella conforma un par indisociable con la inseguridad. Son categorías desigualmente condicionadas que, por una vía performativa, permiten la reproducción de la soberanía del Estado (Echavarría 2010). Con la paz ocurre un proceso semejante, pues ella está condicionada, de manera desigual, a la guerra mediante procesos como la reconquista y la pacificación. El Estado está fundado en la violencia y su uso no es solamente la prerrogativa de su existencia, sino la evidencia de sus contradicciones.

La segunda comunicación (24/03/2011) del proyecto está centrada en la exposición de la "esencia campesina de las autodefensas", la cual recuerda algunos aspectos analizados en el tercer capítulo. El guerrero ideal es aquel de origen campesino, que tiene un vínculo "natural" con el territorio, a pesar de que ese guerrero "ideal" sea guerrillero en potencia —o determine el pasado guerrillero—, que es la perfecta encarnación del dilema dueño-usurpador. El pasado indígena, la usurpación de los españoles y la exaltación del pasado prehispánico por parte de los criollos fue un movimiento de corto aliento. Rápidamente, gracias al estímulo al mestizaje y a la conciencia ciudadana, determinada por moralismos católicos, los indígenas fueron invisibilizados y caracterizados como ejemplares de lo no civilizado, ejemplares de los vicios e incluso de la delincuencia (Monroy 2004).

En la segunda carta, el rótulo "autodefensas campesinas" es reiterado al punto de usarse la sigla BEC-AC (Bloque Élmer Cárdenas-Autodefensas Campesinas). En búsqueda de la negociación, se considera que los hombres y mujeres, combatientes del bloque, tienen la formación campesina y la disciplina para convertirse en líderes del desarrollo comunitario y regional de Urabá y del occidente de Antioquia. No obstante, en la sección titulada "La tierra, origen y epílogo de la confrontación" se construye una oposición entre los combatientes del bloque y los campesinos desarraigados que llegaron a zonas con presencia del Bloque Élmer Cárdenas, vistos como una fuente de problemas, una amenaza para recomenzar el ciclo de la guerra. De nuevo, la amenaza, el peligro de usurpación del territorio, es latente. Aunque se reconozca que esas poblaciones están llegando a la región para reconstruir sus vidas, no se menciona que ellos estuvieran retornando a los lugares de los que fue-

ron expulsados. Por el contrario, ellos son responsabilizados por la deforestación de áreas protegidas por el bloque, es decir, ellos son usurpadores de un nuevo orden: el del medio ambiente. Se resalta, entonces, que esos "campesinos, otrora propietarios", propietarios en un tiempo distante, casi imaginario, impreciso, sin referencias, son hoy (tiempo preciso y activo) desposeídos que generan estragos ecológicos inmensos.

La propuesta concreta para evitar daños de este tipo consiste, por lo tanto, en alcanzar "el país de propietarios, soñado por todos". El tema del territorio es eludido y la seguridad se establece como el contexto para el desarrollo de la paz. Para esto, se propone una donación —proveniente supuestamente de una empresa privada— de tres mil hectáreas, en las cuales podrían trabajar mil familias, incluidas quinientas familias de desposeídos o desmovilizados de otras "organizaciones" armadas. De las mil familias, la oferta aumenta hasta un millón de familias que podrían ser beneficiadas por la "gran empresa de la paz" en todo el país. La propuesta concreta huye, nuevamente, de la cuestión no mencionada, imposible de ser mencionada, de la tierra. El territorio no es nombrado, pero una propuesta de ese orden solamente puede ser formulada por aquellos que se consideran dueños del territorio y que promueven así el confinamiento de hombres y mujeres, que aún les pertenecen, en tres mil hectáreas de su territorio. El Bloque Élmer Cárdenas, todavía en condición de dueño, propone al Estado, además, la creación de una Gerencia Especial de la Paz.

Únicamente en la tercera comunicación se trata el tema de la restitución del monopolio de las armas al Estado. Al mismo tiempo en que se propone la transferencia de las "fuerzas de seguridad" y del "control territorial" ejercido "hasta hoy" al Estado, se recomienda la restauración de la vida rural. Este sería el escenario para enseñar la pedagogía de la paz por medio del trabajo. La gerencia para la paz, y el trabajo como pedagogía para alcanzarla, son una sombra de los valores del proyecto ideológico antioqueño, revitalizado por muchos descendientes que realizaron la reconquista antes que la colonización. En las sugerencias finales, se afirma que el Estado debe dar continuidad a la lucha contra las FARC, que fue adelantada por ellos. En caso contrario, el cese de operaciones ofensivas sería una promesa inviable, y el "esfuerzo pacificador" habría sido en vano. En los anexos de la propuesta, en las cartas firmadas por el "Comandante Alemán", se definen los principios de acción del bloque. La seguridad, conforme se define en el documento, reúne todos los elementos analizados a lo largo de este capítulo:

> Parte integral de las ideas de justicia, libertad, dignidad y democracia, la seguridad es indispensable para posibilitar la convivencia armónica. Su ausencia sumió nuestro país en el caos, y por ello nos vimos obligados[,] en la búsqueda de la paz, a tomar las armas de manera transitoria para nuestra protección y la de nuestras comunidades. En la medida en que el Estado, el grupo de autodefensa por excelencia, pueda garantizar nuestras vidas, honras y bienes de manera efectiva, dejaremos de lado las armas y nos encontraremos en la plena acción política para el logro de nuestros ideales.

Esta fue la última pista que encontré, y que vino a respaldar la idea de que la conversión de tierra en territorio, en sus versiones de conquista, reconquista y pacificación, es el pasado patrimonial que ha sido nacionalizado. Por esto, la lucha por el territorio, y no la lucha por los derechos, ha tomado cuenta de la historia contemporánea de Colombia. Por esta razón, dentro de las "verdades", poco escuchadas durante las "versiones libres", un hombre de confianza de "El Alemán" afirmó: "Uribe sirve para comandante militar pero no para social". La evidencia de una ciudadanía militarizada ha sido mucho más clara en la última década. No obstante, la mentalidad de autodefensa no fue creada por las AUC; esta fue instaurada simultáneamente con la formulación del Estado como productor de peligros, y de una nación que se defiende, recurrentemente, de la pérdida (de la usurpación original) a través del miedo y de la desconfianza.

Cara a cara con la violencia

En varios momentos durante los seminarios avanzados en teoría antropológica, desarrollados durante el primer año del doctorado, se trató la cuestión de los tipos de envolvimiento del antropólogo que investiga y profundiza en entornos sociales a cuales también pertenece, como una experiencia que presenta dificultades diferentes a las que se enfrenta el investigador que no comparte, o comparte en menor medida, la trama ideológica con sus interlocutores. Surgieron, en ese entonces, varias preguntas: ¿cómo sería mi propio envolvimiento al investigar los efectos de la violencia contemporánea en mi país, en el departamento de Antioquia, donde nací y viví durante varios años de mi infancia y de mi vida adulta? ¿Cómo sería el proceso de investigación, mis relaciones en campo y los resultados, considerando que mis inquietudes sobre la violencia son fruto del hastío, de la frustración y del dolor de varias generaciones, la mía incluida, nacidas en el vórtice de la guerra o en los cortos periodos de cese al fuego? ¿Lograría encarar la experiencia de campo en un contexto de polarización ideológica tan extrema como fueron los mandatos de Álvaro Uribe Vélez (2002-2010), teniendo en cuenta el proceso electoral que se avecinaba y los avances de la Ley de Justicia y Paz, en plena ejecución? ¿Conseguiría vencer el miedo, la desconfianza y el silencio de mis interlocutores, que son también una parte de mi propio miedo, de mi desconfianza y de mi silencio? ¿Lograría sobrevivir a esta tarea con la comprensión suficiente para aliviar mi declarada incomprensión de la violencia? En aquel momento, en 2008, aún estaba lejos de imaginar que la investigación doctoral se desarrollaría en Urabá, emblemática "zona roja" de Colombia, presente en los relatos de mi infancia y adolescencia sobre las atrocidades del país como un punto rojo en el mapa, un ícono.

Durante las discusiones de los seminarios sobre la condición y los condicionamientos del etnógrafo, que marchaban paralelamente a mis propias divagaciones, leí un artículo de Narayan (1993), cuyo argumento central trajo una luz que iluminó con más fuerza durante el proceso de redacción de la tesis: el etnógrafo tiene una subjetividad *multiplex* que abarca varias estrategias de identificación, las cuales, a su vez, amarran sus recorridos y experiencias, tanto a las experiencias previas como

a las vivencias vinculadas a la etnografía. A partir de esta propuesta, la oposición entre antropólogo nativo y antropólogo no nativo, en ocasiones tomado como antropólogo "real", adopta dimensiones menores, menos exageradas, en la medida en que esta división se sitúa en el seno del paradigma de la autenticidad, en el que otras dos oposiciones son centrales: *outsider*/*insider* y observador/observado. Estas dicotomías se remiten a la idea insostenible de que la identidad profesional del antropólogo se fundamenta en la posibilidad de alcanzar un estatus de auténtico *outsider*. Lo que parece estar en disputa no es la objetividad, tampoco la neutralidad, y sí la autenticidad de la visión y de los envolvimientos que permiten la construcción de la perspectiva del antropólogo.

De acuerdo con Appadurai (1988), el gran peligro de la ideología de la autenticidad es que el punto de vista de la propia comunidad antropológica se ratifica como "auténtico", a pesar de llegar a reconocerse que nuestras conclusiones son meras interpretaciones. Por ello, es necesario plasmar en el texto las múltiples estrategias de identificación que operan durante las experiencias de campo. En suma, estaríamos hablando de una especie de antídoto contra los efectos excluyentes de la autenticidad. El objetivo de dicho antídoto es que las experiencias preexistentes, anteriores a la investigación, algunas ya absorbidas, puedan renombrarse y repensarse. Pretendo, por lo tanto, hacer un ejercicio a partir de la manera como me identificaba en Urabá y de los principios de supervivencia que fui aprendiendo con tres mujeres de la región —Nina, Mónica y Andrea—, cuya proximidad contribuyó a la transformación de mi perspectiva sobre la vida, lo cual, en última instancia, desembocó en una reflexión sobre la muerte, asunto sobre el cual toda reflexión siempre será preliminar. Las tres secciones del capítulo están vinculadas a nuestra interacción y a ciertos aspectos de nuestros encuentros intersubjetivos, de los cuales surgieron inquietudes que nutren otros aspectos de mi vida y no solamente el que corresponde a mis relaciones en campo.

Durante mi tiempo de investigación en Urabá, una de las primeras providencias que tomé al llegar, informada por personas que habían vivido allí y también por otros investigadores que trabajan en regiones marcadas por el conflicto, fue la de presentarme de la forma más clara posible, sin dejar margen para la duda. Es decir, contar la misma versión de quién era yo, de lo que estaba haciendo, de mis objetivos, de mi procedencia, de mi vinculación institucional, de mi profesión, de mi estado civil. Esa fue una etapa fundamental del proceso de entrada al campo. Vino seguida por la cuestión de cómo enfrentar las ambigüedades y sospechas derivadas de la forma como me presenté en los primeros encuentros, a pesar de mi

intención de ser abierta y clara. Lo que resultaba obvio para mí, no era para ellas y ellos. Ser una mujer mayor de treinta años de edad, sin hijos, por ejemplo, fue uno de los aspectos más oscuros para mis interlocutores. Algunos creían que era homosexual o, en otros casos, fui encuadrada dentro del estereotipo "guerrillera". De hecho, es común oír que las guerrilleras no pueden tener hijos, lo cual implica, que la maternidad es prohibida por la participación en la "guerra".

La supuesta claridad y coherencia de mi versión, de mi presentación, no fue garantía absoluta de inmunidad contra la desconfianza o contra el peligro de muerte derivado de ella. Narrar para todo el mundo la misma historia sobre mí, durante el año que duró el trabajo de campo, fue en extremo desgastante, pues parecía que todo comenzaba de cero día tras día. Sin embargo, rápidamente comprendí que este acto no era una estrategia para proteger mi vida, sino era la forma como mis interlocutores se protegían de mis posibles vínculos y, por consiguiente, protegían su vida. Esa actitud está relacionada con el postulado de que la violencia enseña sobre la inevitabilidad de la existencia del otro (Daniel 1996). "El otro" o, mejor, el tipo de involucramiento que supone la relación con el otro es la clave para la propia supervivencia.

En últimas, contar diariamente la misma historia, mi estrategia de identificación básica, era coherente con el *presente permanente*, la temporalidad privilegiada en Urabá. Mi vida allí también comenzaba cada día, es decir, mi existencia social en Urabá no era acumulativa. Yo también estaba enmarcada en el *presente permanente*, y mis recorridos y relaciones estaban siendo evaluados y vigilados continuamente. De hecho, cuando regresé a Apartadó después de algunas semanas de ausencia, todo estaba muy diferente. Aquellas personas, ya en una relación de doble vía conmigo —por lo menos desde mi perspectiva—, parecían sorprendentemente herméticas. Una de las personas más cercanas a mí en Apartadó me explicó que yo había tardado más tiempo del que había anunciado y, por eso, había generado desconfianza. El retorno a un estado de mayor familiaridad tomó algunos días. Sin embargo, esa confianza nunca fue definitiva, nunca fue total. Al final del trabajo de campo, por ejemplo, un pastor con quien creé un fuerte lazo de amistad, me dijo que yo debía tener algún "guardado", un secreto peligroso que me llevaría conmigo a Brasil, si era de allá de donde realmente venía.

Aun en las primeras semanas de estadía en Urabá, tomé otras precauciones. Fui advertida de no preguntar por los "dueños" de fincas, empresas, almacenes y otros emprendimientos. Mi objeto de investigación también había cambiado, pues el paramilitarismo —tema que cubría mis inquietudes iniciales— se tornó imposi-

ble de ser tratado en Urabá, principalmente porque esa categoría era considerada superada, externa, ajena y hasta extranjera por varios de mis interlocutores. La pregunta acerca de los efectos de la violencia prolongados en las relaciones sociales y el vínculo con ciertas orientaciones religiosas se convirtió, entonces, en el orientador de la investigación y también del análisis que aquí presento. La profundización en los efectos de la violencia, en mi opinión, es coherente con la propuesta de una antropografía; no obstante, hablar de religión, específicamente, permitió una comunicación más eficaz con mis interlocutores en campo y logró sortear así la dificultad de permanecer anclada en los lugares comunes asociados a la violencia. Además, por mi desempeño como voluntaria de proyectos vinculados a órdenes religiosas conseguí recorrer Urabá: como voluntaria del proyecto Banco de la Esperanza (primer capítulo), como camarógrafa *ad hoc* (segundo capítulo) o como profesora de portugués en una parroquia del municipio de Carepa. Así, pastores, monjas y padres, ya familiarizados con la vida en Urabá y con los peligros latentes de sus respectivas misiones, fueron fundamentales en la realización del trabajo de campo en un lugar tan efervescente y a la vez tan hermético, por paradójica que sea esa descripción.

Llegué a Apartadó en avión. Acaté la sugerencia de no llegar por vía terrestre, pues la "Carretera al Mar" es, aún hoy en día, blanco de diferentes grupos armados y bandas de asaltantes. Con el transcurrir del tiempo, sin embargo, logré cubrir en varias ocasiones el trayecto Medellín-Apartadó en carro particular y autobús y transitar también por los diferentes municipios del Eje Bananero y del sur de Urabá por esa misma carretera, y me habitué a cuestionamientos en los retenes del Ejército y la Policía. A pesar de haber llegado a un grado razonable de movilidad, que me permitió conocer algunos poblados en las zonas rurales de los municipios de Urabá, mi investigación se restringe a los centros urbanos, es decir, se circunscribe principalmente a los municipios del Eje Bananero.

El trabajo de campo fue realizado durante una época en que los grupos paramilitares eran los "vencedores", esto es, en una época en que la región estaba bajo control de las estructuras que sobrevinieron a la desmovilización de las AUC. Sin embargo, las guerras entre "bandas criminales", como Los Rastrojos, Las Águilas Negras, Los Urabeños y Los Paisas, continuaban, y su reflejo inmediato eran los asesinatos selectivos. El control por parte de los "paras", por lo tanto, limitaba los recorridos en que me podía aventurar. La memoria de la última "pacificación" de Urabá estaba viva, aunque nunca fuera explícita. Después de la captura de "Don Mario", en el primer semestre de 2009, señalado como uno de los "dueños del terri-

torio" más recientes, además de estar involucrado en la producción y embarque de cocaína, el día a día se tornaba cada vez más tenso. "Rueda suelta" fue la expresión empleada por algunos de mis interlocutores para describir ese estado de lucha por el territorio entre los "nuevos grupos" y "bandas".

Los efectos del control del territorio por parte de los grupos armados son más evidentes en las zonas rurales, aún más en aquellas regiones que tienen cultivos de coca o que son sitios clave en las rutas de narcotráfico y contrabando de armas. Para mí, aún hoy, es difícil concebir una estrategia para realizar investigaciones en áreas rurales de Urabá, especialmente con preguntas e inquietudes como las mías. Conforme a lo dicho, la investigación quedó restringida a los poblados urbanos de Urabá. En innumerables ocasiones fui advertida de los peligros de permanecer o transitar por sectores rurales de municipios como Mutatá o Carepa, o por corregimientos como San José de Apartadó, incluso para hacer visitas de corta duración. Todos esos lugares están ubicados en la falda de la sierra o cubriendo terrenos montañosos, y son considerados área de influencia guerrillera. Como resultado, yo también fui incorporada a las reglas del territorio; sin pretender que fuera de esa manera, comencé a pertenecer a la zona urbana de Urabá, al Eje Bananero y a Apartadó, específicamente. Esa información fue incluida en mi presentación, cuando viajé a otros municipios del norte de Urabá y del Urabá chocoano (mapas 2 y 3).

En Apartadó y Turbo, las personas me advertían que ya debería estar siendo vigilada; con el paso del tiempo, y más aún después de descubrir que mi teléfono celular había sido intervenido, tuve certeza de ello. En Turbo, lugar donde pretendía vivir durante el segundo semestre de mi estadía en Urabá, fue imposible conseguir un cuarto o apartamento en alquiler, incluso siendo recomendada por personas de la región. La acusación implícita, solamente manifestada por terceros, no era de ser posiblemente guerrillera, sino de tener nexos con el narcotráfico: tenía el perfil para ser desde la mujer de un narcotraficante hasta una investigadora de los órganos de seguridad del Estado, pero que operaba de forma encubierta. En cualquier caso, el riesgo de mis relaciones y envolvimientos representaba un riesgo para los potenciales arrendadores. Dentro de los deseos y fantasías del investigador, el mundo rural de Urabá y los mundos ribereño y litoral, del cual Turbo es un portal, con todos los matices que contiene la compleja trama interétnica de la zona y con sus diversos dominios (fluvial, de montaña y de selva), hacía brotar mi curiosidad, susceptible de ser orientada etnográficamente. Sin embargo, por los límites impuestos, o simplemente por las condiciones del trabajo de campo, fue imposible profundizar en esa dirección.

La mayor parte de los encuentros con personas que aceptaban conversar conmigo, incluso dentro de actividades de los voluntariados, comenzaba con la narración patrón de mi identificación. Intentaba responder las preguntas que tuvieran acerca de mí y de mi trabajo. Luego, la única estrategia que encontré éticamente viable para crear un vínculo e, idealmente, un campo de interacción menos violento y sufrido, fue comenzar con sus relatos de vida, cuyos desdoblamientos parecían no agotarse, a pesar de permitir ignorar o evadir aquellas partes restringidas por el dolor o por el temor latente. El lugar de nacimiento, la edad, las razones para llegar a Urabá o para vivir allí eran asuntos básicos.

La mayoría de esos primeros encuentros no fue grabada. Por lo general, tomaba notas durante las conversaciones, pero las anotaciones más detalladas eran realizadas al final del día, en el diario de campo. Algunas de esas primeras entrevistas no tuvieron continuidad. A pesar de que no se repitieran, esas personas me reconocían en la calle y me saludaban cordialmente. Otros encuentros, como es el caso de Nina y Andrea, dos de las tres mujeres que mencioné, se convirtieron en ejes de muchos de mis recorridos en Urabá y abrieron posibilidades para nuevos planes etnográficos. Su importancia no está solamente en las entrevistas realizadas, sino también en la intensidad del vínculo establecido y en los contenidos de nuestras conversaciones acerca de la vida, de nuestras vidas, de la supervivencia y de la muerte.

Crapanzano (1994) establece cuatro tipos de relato, al preguntarse por las posibilidades de expansión de las narrativas creadas por algunos de nuestros interlocutores privilegiados: 1) el relato inacabado, que en algunos casos tiene el carácter de *dèjá raconté*, comprende la narración de historias personales que adoptan el tono de historia oficial, con derecho a consejos y lecciones para la audiencia o para el interlocutor. 2) El relato testimonial o biográfico, vinculado a una narración saturada de imágenes, está compuesto por muchos episodios, lo cual, eventualmente, impide la negociación con el interlocutor, pues el relato es tan denso que o se acepta todo o se refuta. 3) La prosa se define como la melancolía del lenguaje; las emociones se desprenden de la frontera entre la prédica y la conversación. Abarca historias reales que implican un intercambio emotivo, que puede entenderse dialógicamente. La prosa puede definirse también, según Trajano (1984), como un momento de máxima expresividad, no necesariamente verbal, con gestos y silencios que toman cuenta de la acción en desarrollo.[1] Por último, 4) el relato testimonial distanciado,

[1] En su etnografía, Trajano (1984) realiza una clasificación próxima a la de Crapanzano (1994). Los encuentros etnográficos, en su visión, pueden propiciar diálogos, conversaciones, prosas y cuasi prosas.

que se diferencia del biográfico en la medida en que existe la posibilidad de negociación con el interlocutor. En muchos casos, el miedo y el terror se convierten en recursos retóricos de la construcción del propio relato.

Los encuentros y diálogos con Nina y Andrea, especialmente, contienen elementos correspondientes a los cuatro tipos de relato identificados por Crapanzano (1994) y a la prosa en el sentido dado por Trajano (1984). En algunas conversaciones, sobre todo en las primeras, el relato testimonial o biográfico abarcaba la mayor parte del diálogo. Con el paso del tiempo, y de los encuentros, la prosa fue apareciendo, mezclada con elementos correspondientes al relato testimonial distanciado, categorizado sintéticamente por Crapanzano (1994) como correspondiente a las historias de guerra, en las cuales algunos elementos comienzan a ser controlados por el narrador. De esa combinación surgen los *insights* más dramáticos acerca de los efectos de la violencia.

Nina

Conocí a Nina en una reunión de viudas víctimas de la violencia en una tarde de sábado en Apartadó, en la sede de la Fundación Compartir. En aquel encuentro, me presenté al grupo de mujeres utilizando la misma retórica de siempre: les dije que tenía la intención de asistir a algunas reuniones y me ofrecí para conversar sobre algún momento de mi vida o de mi investigación que les hubiera llamado la atención. El hecho de vivir en Brasil fue uno de los aspectos más intrigantes para ellas, y suscitó varias explicaciones de mi parte. Otra inquietud acerca de mi presencia en aquella reunión tenía que ver con el hecho de ser considerada una presunta funcionaria de la Fiscalía o de las organizaciones no gubernamentales con actuación en la región. También fui confundida con una profesional del derecho, aspecto recurrente en todos los trabajos de campo que he realizado. Doy crédito de varios

---

La conversación se define como una situación que busca evitar malentendidos. Se basa en preguntas formuladas en un solo sentido. En la conversación, por su parte, está implícito un intercambio de ideas, o sea, circula una mayor cantidad de información entre los participantes. En ella están presentes miradas provocadoras, sonrisas intrigantes, gestos agresivos y silencios. La diferencia entre diálogo y conversación es que, en la segunda, la información y los mensajes tienden a fluir en las más diversas direcciones. La conversación puede ser una fase preparatoria de la prosa, pero, en ciertos momentos, la prosa desemboca en conversaciones. Son fases necesarias para establecer algunos puentes entre los gestos que surgen en los momentos-prosa. Según el autor, en la prosa el etnógrafo alcanza un punto límite de precisión en la percepción del contexto, pero la impresión es de que ocurre una fusión del espacio físico con los participantes. Subyace a la prosa un principio de máxima expresividad vinculado a un esfuerzo comunicativo mínimo (verbalizado o no).

colegas etnógrafos que han sido tratados como ingenieros, abogados, médicos o periodistas, dependiendo del contexto en campo.

Del grupo de casi cuarenta mujeres presentes, a quienes di mi número celular, fue Nina quien me llamó algunas semanas después. Me dijo que necesitaba dividir con alguien su historia. No dio más detalles. Marcamos un encuentro, el primero de varios, para mi sorpresa, en su casa. Nina quería que yo la ayudara, pues no sabía cómo huir del control de alguien que la estaba atormentando. Comentó que había conocido a un funcionario de la Defensoría del Pueblo que parecía tan "buena gente" como yo y, además, tanto él como yo no éramos de Urabá. Por esto, en gran medida, Nina también compartió con él su historia, en búsqueda de alguna salida. Mi sorpresa inicial, acompañada por las explicaciones acerca de mis poderes limitados para resolver su situación, fue abriendo espacio a una impresionante narración, en las entrañas de la supervivencia en Urabá. En mi diario de campo, después de algunos encuentros con Nina, escribo como resultado de un instante de prosa lo siguiente:

> La pregunta con Nina no es más si ella quiere vivir. La pregunta es por qué busca la muerte. Hoy le pregunté: Nina, ¿usted quiere vivir? Ella me respondió con la mirada esquiva y en voz baja: "Tal vez". Luego, de la nada, me salió la pregunta: ¿Usted quiere morir? Ella me respondió con más firmeza: "No sé, pero creo que esa pregunta es más difícil que la primera.

El desengaño de Nina, posterior al asesinato de su marido en 2002 y de la muerte accidental de su única hija en 2004, es un dolor que nace de un luto en el cual las definiciones de víctima-victimario son aún difusas, al igual que sus trayectorias. En el tercer capítulo, la historia de la madre del padre Martín fue una especie de abertura a la complejidad del *ethos guerrero*. Sus hermanos, dos de ellos asesinados, militaban en bandos opuestos. Uno de esos bandos, incluso, había decretado que la madre de Martín era objetivo militar. Esa condena sobrevivió al exilio, principalmente por el desengaño reflejado en el hecho de haberse ido a vivir voluntariamente a territorio del enemigo, lo cual precipitó su muerte. El problema es que la división víctima/victimario está oculta por un *nosotros interno*, en el seno del cual todo el mundo es potencialmente "enemigo", a pesar de que la convivencia estrecha sea un imperativo. Por esa misma razón, las mujeres del Eje Bananero, específicamente, se han distanciado de una organización de víctimas que gire alrededor de la figura de madre. Esto podría abrir heridas profundas entre vecinas, amigas y familiares

que son, al mismo tiempo, madres, hermanas, tías o compañeras de víctimas y victimarios. Ellas intentan mantener vivas las redes de solidaridad.

El caso de Nina es mucho más complejo porque ella se convirtió en la amante del asesino de su marido. En varias conversaciones informales con Andrea —otra mujer escogida como guía de este capítulo—, ella me dijo que muchos huérfanos "del enemigo" eran criados dentro de las filas del grupo dominante, lo que era una de las vicisitudes de la guerra. Afirmó que, en algunos casos, los comandantes entregaban a los niños pequeños a sus mujeres para que ellas los criaran, sobre todo en las áreas rurales más alejadas. En el caso de Nina, su supervivencia estaba directamente vinculada a la relación con su verdugo. Él era el verdugo que decidía, o que aún no había decidido si ella podía vivir o debía morir. Su forma de sobrevivir estaba a mitad de camino entre la vida y la muerte. En parte por eso, mis cuestionamientos parecían provocar en ella una respuesta en la cual las posibilidades de vivir y las probabilidades de morir estaban en las manos de su victimario, no en las suyas. Sin embargo, la pregunta sobre la voluntad de vivir aún le pertenecía y, por ello, su respuesta fue aquel tímido "tal vez". La muerte, por su parte, es un asunto más denso, al no corresponder a una decisión propia, sino a una condición actual de su supervivencia. Una frase de Nina resume esta paradoja: "Él no me da buena vida, ni me la deja vivir".

Durante nuestro primer encuentro, ella se contuvo para no revelar el nombre de "él"; para mencionarlo usó la expresión "ese señor". En situaciones posteriores, comenzó a hablar con más confianza, usando un apelativo común dentro de la pareja, "El gordo". En algún momento, mencionó la "chapa" —nombre de guerra— usada por él dentro del grupo paramilitar, pero tomé la decisión de olvidar esa información y reproducir así el mecanismo que la convivencia en Urabá me había enseñado. En uno de nuestros últimos encuentros, Nina me mostró la fotocopia de la cédula de "El gordo", guardada con celo, como si fuera garantía de que podría permitir identificar al responsable de su propia muerte, tan cercana y, a veces, tan esperada por ella. En aquella ocasión, yo también opté por no retener la información de la cédula de ciudadanía, a pesar de haber visto ese nombre en periódicos y en otras reseñas sobre los cabecillas de grupos armados en la región. Esos anuncios activaron una parte de mi memoria que, no obstante, permaneció desactivada durante mi permanencia en Urabá. Tomé la decisión de una forma espontánea, en gran medida, para mantener el lazo con Nina. Hoy en día, reconozco mi actitud. En síntesis, mi relación con ella fue una constatación de una de las reglas tácitas de la supervivencia en Urabá: "Entre menos sepa lo que está pasando, mejor para usted".

La certeza de Nina de que el asesino de su marido es "El gordo" —manifiesta desde el inicio de nuestra primera conversación— fue tornándose más lacónica en el transcurso de ese encuentro y en las visitas posteriores, en las cuales nosotras dos comenzamos a evitar el asunto. Yo solamente preguntaba si "él" había aparecido; si había alguna novedad, o sea, si Nina había logrado librarse de él. En una ocasión, ella reveló el sitio donde él estaba escondido, pues la guerra por el territorio estaba excluyendo el grupo al que él pertenecía, una Bacrim. Esto hacía que el dinero que él le enviaba para su sostenimiento no estuviera llegando. En esa situación, el papel de proveedor motivaba en Nina la búsqueda de una eventual proximidad, aun en el exilio en que él se encontraba —lo que constituye una transgresión de las reglas del territorio—. El compromiso económico que garantizaba parte del sustento de Nina era, por otro lado, un aspecto gracias al cual ella conseguía verlo, no como su victimario, sino como su compañero. Pero cuando ella hablaba de su pérdida más profunda, reiteraba que "él" había destruido cualquier posibilidad de tener un hogar; una posibilidad que, al ser su amante, continuaba siendo negada o, en otras palabras, la pérdida seguía siendo reproducida.

La certeza de Nina al inicio del relato fue construida mediante una narrativa episódica —una especie de relato testimonial o biográfico, según Crapanzano— en la cual cinco hombres armados, dirigidos por el comandante paramilitar del barrio, llegaron a la tienda que Nina y su marido poseían en la carretera que conduce a San José de Apartadó. De hecho, según Nina, uno de los hombres le dijo a los otros que ellos —Nina y su marido posteriormente asesinado— eran de San José, sentencia que fue usada como una especie de justificación para el homicidio. Ser de San José, en aquel entonces, era sinónimo de ser guerrillero, es decir, formar parte del *enemigo genérico*, conforme fue descrito en los capítulos anteriores. En un relato testimonial, aún más detallado, sobre los eventos posteriores al asesinato de su marido, cuando ella incluso reconoce al asesino, Nina dice:

> Después de que lo mataron, ellos se llevaron el techo también. Levantaron todo después. Esa gente cuando hacen una cosa, no dejan nada... Cuando llegaron a matarnos dizque él supuestamente me salvó y se enamoró de mí. Yo lo vi y dije: "Éste fue el que mató mi marido"... La voz, las manos, la boca, el cuerpo, las manos... "¿Por qué me pasa esto?". Yo sentía miedo... Yo lo he odiado a él por todo. Yo digo que lo maten pero cuando uno desea una cosa, no pasa. Él dice que yo estoy con él por venganza... Uno ve el perfil de la persona y se acuerda. Después, él jamás me dejó en paz.

Y continuó:

> Un día en una fiesta que hubo en el barrio, estábamos bailando y me dice: "¿Quién cree que le mató su marido? Yo le dije: "Ustedes". "¿Nosotros quiénes?". "Las Convivir o las AUC". Él dijo: "Nosotros no fuimos". "Ustedes fueron". Desde eso yo les digo que fueron ellos. Ellos mataron a un sobrino mío; yo digo ellos porque ellos lo iban a matar en la Comuna 13 [en Medellín]. Entonces, estos supuestamente lo pusieron a trabajar aquí [en Urabá], a sapiar [delatar] y a trabajar, y después lo mataron. El sobrino me decía que ellos le decían: "Mire, nosotros le matamos al marido y ella está con nosotros". Él ["El gordo"] le decía eso a la gente... a mis cuatro sobrinos y a mi hija. Eso era diario.
>
> Silvia: ¿Y qué decías tú?
>
> Nina: Oír y callar. Ellos [paramilitares] pagaron la fianza de él [del marido de Nina, preso por un pleito por ganado] y después lo mataron. Él ["El gordo"] no dice las cosas concretamente, pero él sabe todo".

Para los habitantes de Urabá, la precedencia del territorio también opera en círculos más íntimos, como se evidencia en la historia de Nina. Después del asesinato del marido, ella pasa a pertenecer al "grupo" del asesino. "El gordo", en calidad de comandante del barrio donde Nina habita, se considera el amo de ese territorio y, por esa razón, puede disponer de la vida de ella. En incontables ocasiones sugerí a Nina que se fugara, pero ella afirmó que la amenaza de muerte se extendía a sus sobrinos, a su madre, todos habitantes del mismo barrio. Me aseguró que si ella huía, él no daría tregua hasta matarla. Su mayor temor fue resumido en la frase: "Ellos todavía mandan aquí".

Esta respuesta constata la imposibilidad de disociar territorio de población en ámbitos más privados de la vida en Urabá. Los novios que Nina tuvo, o intentó tener, en la tentativa de reconstruir su vida, a lo largo de los últimos ocho años, fueron amenazados de muerte. Todos terminaron huyendo, pues la alternativa para ellos era la muerte o el exilio.

La lucha por el territorio entre facciones estaba dejando a Nina cada vez más intranquila al inicio de 2010. Me confesó que cuando percibía motocicletas siguiéndola lentamente por las calles de Apartadó y del barrio, sentía que estaban a punto de disparar. Además de esto, ocurrió un episodio con un órgano del Estado,

también al comienzo de 2010, cuando irrumpieron en su casa, siguiendo el rastro del hombre en cuestión. Cuando le pregunté cómo había reaccionado, dejó al descubierto otra regla de supervivencia que, en la formulación verbal empleada por ella, se espera que no sea desconocida por parte del interlocutor. Ese es un recurso correspondiente al relato biográfico distanciado, identificado por Crapanzano. Esto significa que existe un uso retórico mediado por una relación de larga duración con el miedo y el terror. Nina afirmó que, cuando algunas personas llegan a un determinado lugar con el propósito de asesinar a alguien, siempre actúan en grupo o, en general, llevan uniformes de algún organismo del Estado. Según ella, yo ya debía saber eso. Después de esta afirmación, ella narró algunos ejemplos de conocidos que confirmaron la existencia de este peligro.

Una de las caracterizaciones más complejas de la historia de Nina fue elaborada por la esposa de "El gordo", vecina de barrio de Nina. Para ambas, la existencia de la otra era un hecho conocido, aunque nunca explicitado. Sin embargo, en una discusión que involucró a las dos, dentro del territorio controlado por el amante de una y marido de la otra, la esposa de "él" le dijo a Nina: "Él está con usted porque él a usted la tiene que matar".

Daniel (1996) afirma que, cuando el presente es el tiempo dominante, el futuro y el pasado transcurren a través de él, pero esos tiempos están condenados a participar de la impermanencia del presente. A lo largo de esta tesis, hablé del *presente permanente* como una noción englobadora de tiempo en Urabá, vinculada al sometimiento prolongado a la violencia. Ese sometimiento está contenido en la noción de guerra que, a su vez, se relaciona con la dupla tierra/territorio. Dentro de las relaciones que se dan dentro de un territorio en el que hay un "dueño" o de un territorio pacificado o reconquistado, es decir, controlado por la vía armada, la existencia de un *nosotros interno* permite que la vida social se reproduzca y borre envolvimientos previos con grupos armados que no son los dominantes. En otros casos, el *nosotros interno* opaca las complejas interacciones entre personas clasificables, en primera instancia, como víctimas y verdugos.

La noción de impermanencia de Daniel (1996) permite describir mejor ese estado de transformaciones sucesivas, cuya máxima es que el mundo se mueve a pesar de sí mismo. Aquello que hace el bien hoy, puede mañana engendrar el mal. Los libertadores de ayer pueden convertirse en los torturadores de hoy, y así sucesivamente. Sobre la base de esta subjetividad en Urabá, la supervivencia de Nina continuaba en suspenso cuando salí de allí. La cuestión central aquí es que la impermanencia, moldada en el *presente permanente*, hace que el valor de supervivencia

Imagen 1. Mural contiguo al parque central de San Pedro de Urabá

Fuente: fotografía tomada por la autora.

sea más importante que el valor de la vida. El discurso de la esposa de "El gordo" confirma esa precedencia: "él" solamente está con ella para permitir que sobreviva hoy, pues la sentencia de muerte no expira tan fácilmente.

Por los rumbos de la propia impermanencia, al escribir este texto sobre Nina, en 2011, quise llamarla para tener noticias de ella. Busqué su número celular en las agendas usadas durante el trabajo de campo. Logré hablar con su hermana, porque Nina había cambiado de número nuevamente. Sin embargo, en concordancia con su actitud temeraria, le había entregado su antiguo celular a su hermana mayor, lo que en últimas me permitió saber de ella. En ese momento pensé que Nina estaba intentando esconderse, a pesar de que estuviera dejando cabos sueltos. Me identifiqué recordando, más de un año después de mi salida de Urabá, mi vieja retórica de presentación. Cuando su hermana confirmó quién era yo, me dijo que "ese señor" finalmente había dejado a Nina en paz. Me contó que ella había regresado a la finca de la cual había sido expulsada por los paramilitares casi una década atrás. El territorio ya no es de ellos, pensé casi concluyendo. La hermana de Nina también me dijo que "él" aún no había sido capturado, es decir, continuaba prófugo y exiliado del territorio. Por esa razón, en gran medida, Nina logró su liberación.

Nina tiene ahora la oportunidad de una nueva vida. Sin embargo, como la impermanencia es la base de la supervivencia, un presupuesto difícil de erradicar, "no se sabe hasta cuándo", concluyó su hermana en nuestra conversación telefónica, en noviembre de 2011.

Mónica

Solamente fueron dos los encuentros con Mónica. No desarrollé con ella un vínculo estrecho, como sucedió con Nina o con Andrea. Sin embargo, el corto diálogo con Mónica, que ella terminó sin que yo supiera el porqué, reveló ciertos aspectos acerca de la muerte que únicamente alguien con una experiencia como la suya podía conocer.

Mónica es una funcionaria de una oficina pública en Apartadó. Es una mujer negra de 35 años de edad, nacida en Turbo, pero una parte de su familia es de origen chocoano y la otra tiene raíces en Panamá y Cartagena. La belleza de Mónica llama la atención de inmediato. Por su forma de vestir resalta entre las otras funcionarias, ni hablar de su estatura y su porte. De hecho, durante el segundo encuentro que tuvimos, en su casa, vi fotos de cuando participó en un concurso regional de belleza. A pesar de ser abierta al diálogo con las personas que frecuentan aquellas oficinas públicas, sus primeras frases para iniciar una conversación son fuertes e irónicas. Cuando la conocí uso algunas expresiones cargadas de sarcasmo, comparándome con un funcionario "paisa" negligente, "así como usted". Pero enseguida, sin que yo lograra reaccionar, ella se puso a mi disposición y fue bastante diligente con la información que estaba pidiendo. Sin embargo, antes de obtenerla, tuve que presentarme y explicar algunos detalles acerca de las circunstancias que me llevaron a Urabá. Intenté, por ejemplo, responder a su pregunta: ¿qué es lo que hace un antropólogo exactamente? Después de esto hasta le mostré mi identificación de estudiante de doctorado, cuando mi explicación parecía haberse agotado.

En medio de esa conversación inicial, tan cotidiana para mí —excluyendo la ironía de Mónica—, ella dijo que las historias sobre la violencia en Urabá son numerosas y diversas. Reconoció que las personas se han acostumbrado a la muerte violenta, al punto de parecerles natural, pero aseguró que ella nunca se había acostumbrado al hecho de que una persona acabara con la vida de otro. Para mí, en esa instancia de la investigación, escuchar a alguien hablar así era una novedad, pues la respuesta más común era que, si alguien era asesinado, era porque "alguna cosa habría hecho" o "alguna cosa debía". A continuación, presencié una declaración reveladora, uno de esos giros etnográficos, uno de aquellos encuentros —momentos de prosa, según Trajano (1984)— en los cuales el antropólogo tiene la certeza, porque así se siente, de haber llegado a otro lugar. Me dijo que ella arreglaba "cuerpos sin vida".[2] Sin detenerse, preguntó con la misma gracia, manteniendo su postura entre

[2] Según Trajano (1984), la prosa abre una vía de acceso que permite alcanzar un alto grado de proxi-

imponente y compasiva, si yo sabía lo que era la tanatología. Yo aún estaba retornando de la sorpresa que me causó la expresión "arreglar cuerpos sin vida" cuando ella me comenzó a hablar de Tanathos, el dios griego de la muerte. Después, continuó su relato haciendo referencia al curso técnico que había realizado en Medellín para aprender a arreglar "cuerpos sin vida", una opción de vida para ella, incluso después de haber terminado ciencias contables.

A mi modo de ver, el relato de Mónica sobre su labor de tanatóloga en Urabá tiene un correlato depurado en la literatura. Por una feliz coincidencia, encontré el libro *El enterrador* del poeta, propietario de funeraria y especialista en arreglar "cuerpos sin vida", Thomas Lynch (2004 [1997]). Mónica y Lynch dialogan en mi cabeza, y ahora en el texto, sobre cuestiones profundas del asunto muerte. Lynch se enfoca en el tema "estar muerto", inspirado por el aparentemente tranquilo y apacible cotidiano de una pequeña ciudad del estado de Michigan, lugar donde es fácil estimar el número de muertos por año, e incluso, el número de suicidas. Mónica, por su parte, se centra en el tema "ser asesinado" en el contexto de Urabá, lo que hace que "estar muerto", en la percepción de Lynch, no sea solamente una suerte de calamidad que afecta a la especie humana y a otras, sino una tragedia social plasmada en un "cuerpo sin vida".

Podría decirse que la respuesta poco común de Mónica sobre el no merecimiento de una muerte violenta, bajo ninguna condición o circunstancia, tiene que ver con conclusiones sacadas a partir de su oficio. Lynch y Mónica, a pesar de que él no habla de muerte en un escenario de guerra, concuerdan con la caracterización de lo que es un "cuerpo sin vida". Por cierto, ambos evitan usar el término "cadáver". Mónica concluyó durante nuestra conversación: "Ahí ya no hay nada, Silvia". Lynch (2004 [1997]: 47), a su vez, afirma, "[...] los cuerpos de los recién muertos no son desechos ni restos, tampoco son íconos o esencia pura".

Los detalles acerca del trabajo de Mónica y Lynch son elaborados por ellos a partir de ese presupuesto existencial, de la definición de "cuerpo sin vida". Ella, por ejemplo, comentó que había arreglado 45 cuerpos en cuatro horas y media, fruto de una masacre en la frontera entre los departamentos de Antioquia y Córdoba. Explicó, sin alterar su postura ni su tono de voz —un relato distanciado—, que

midad con las experiencias del otro, es decir, implica la posibilidad de aprender a partir de qué elementos están conformados la subjetividad, las emociones y los sentimientos del "otro". Además, los participantes pueden ensayar, sin premeditación, sus vuelos interpretativos. Por esta razón, la prosa también es comunión. El autor afirma que, en ella, el compañero se ve tan nítidamente que no tiene dudas de que mantener ese encuentro es la propia finalidad de la prosa.

primero se debe lavar el cuerpo, con la precaución de que cada uno conserve sus propias vísceras. Los muertos "naturales", como ella dice, requieren un procedimiento menos complejo. Después del baño, son abiertos algunos orificios para la salida de gases. Posteriormente, los dedos, las extremidades y la expresión son matizados. El *rigor mortis* es atenuado. El maquillaje es el siguiente paso. En caso de muertes violentas, los cuerpos deben ser abiertos, los intestinos separados para que la cavidad abdominal pueda ser cubierta con capas de algodón y aserrín. Después, los demás procedimientos relacionados con la ropa y la expresión facial son realizados. A pesar de que Mónica haya afirmado que allí "no había nada", la integridad, o mejor, el rescate de la integridad del cuerpo es fundamental, sobre todo para el regreso al universo de los "seres queridos", de la familia, de los "dolientes". Allí es donde existe la muerte, en la versión de Mónica, allí es donde existen el dolor y la propia aflicción como ser humano. De hecho, ella confesó que arregla los cuerpos, pero se abstiene de ver a los familiares del difunto. Además, desde que comenzó a aprender el oficio con un amigo que trabajaba en una funeraria en la "época de la violencia" —los años noventa—, antes de tomar el curso técnico en Medellín, desarrolló una fobia hacia los ataúdes y aún hoy en día no puede ver los muertos en los ataúdes. A propósito, esa fue una de las pocas ocasiones en que ella usó la palabra "muertos".

La forma en que ella superó parcialmente la fobia a los ataúdes confirma su concepción de la muerte. Durante una confraternización realizada en una casa cercana a una de las playas más frecuentadas del norte de Urabá, el dueño de una funeraria guardó algunos ataúdes en el segundo piso, que estaba deshabitado. En cierto momento de la fiesta, Mónica subió para descansar. El sitio estaba lleno de "cofres", de ataúdes. En la planta baja, la gente estaba en el auge de la fiesta, y ella solamente pensaba en dormir sin molestar a nadie; en ese instante, tuvo la convicción de que había llegado el momento de intentar vencer su miedo. Decidió, por lo tanto, dormir dentro de uno de los ataúdes del recinto. Esa experiencia, más que el recuento de los cuerpos sin vida que había embellecido, desencadenó la determinación, en vida, de enfrentar a la muerte en la fase de reintegración al mundo de los vivos. Pero, por otro lado, incitó una decisión: ella quiere que su cuerpo, cuando esté sin vida, sea cremado. Al final de cuentas, Mónica se puso en el lugar del "cuerpo sin vida" para intentar resolver un dilema creado a partir de la precedencia del sobrevivir, y no de la vida, en Urabá. Esa experiencia, ciertamente, contribuyó para que ella se distanciara del argumento de la muerte violenta merecida, tan común en aquel contexto durante el tiempo del trabajo de campo.

La cuestión de la integridad del cuerpo es explorada poéticamente por Lynch, al seleccionar el caso del cuerpo de una niña que fue violada y brutalmente asesinada. Uno de los empleados de la funeraria se tardó horas en el rescate del cuerpo, no para que la niña se levantara de entre los muertos, en palabras del autor, ni para ocultar a la madre de la niña lo que había ocurrido, sino para rescatarlo de la muerte que el asesino quiso imprimir en él. En un pasaje bellísimo, Lynch (2004 [1997]: 119) escribe: "[...] 18 horas después la madre de la niña que había rogado verla, la vio. Estaba muerta, de eso no había duda, y su cuerpo deteriorado; pero su rostro era otra vez el suyo, y no la versión del loco. El cabello era de ella, no de él. El cuerpo era de ella y no de él".

El "cuerpo sin vida", que es el resultado de la guerra y del acto de violencia, de modo general, puede ser usado para enviar mensajes diversos o puede, justamente, cargar las marcas del agresor, del "enemigo". Ese no es el foco de mi análisis, ni el foco de Mónica o de Lynch. Mónica enfatizó la importancia del "cuerpo sin vida" para los familiares, la importancia de la reintegración, así el cuerpo como tal ya no sea nada. En el rechazo de la muerte violenta se manifestó otro miedo, declarado por ella durante nuestro encuentro. Cuando le pregunté por los aspectos que más le habían chocado en el inicio de su práctica como tanatóloga, ella respondió: los orificios dejados por las balas. Después de decir eso, Mónica trajo a colación un recuerdo que la acompaña hasta el día de hoy: ella presenció una masacre, ocurrida en el barrio Obrero, y aún hoy, cuando duerme, escucha los tiros y despierta temblando. Esa pesadilla constante, más de quince años después del evento, es uno de los efectos de la violencia en la supervivencia. Es el absurdo del atentado contra la vida que marca, principalmente, la precedencia de sobrevivir bajo la amenaza constante —diaria— de muerte. Una muerte indiferente, que se manifiesta en aquellos orificios del cuerpo inerte. No obstante, en el caso de Mónica, su trabajo con "cuerpos sin vida" moldeó sus temores de una forma diferente, así como su concepción de la vida: "El que está vivo tiene que aprender a vivir". Ella me dijo esto al finalizar aquel instante de prosa en el cual ella mostró, a través del relato controlado acerca de su oficio, aquella parte sobre la cual aún no tiene control: su pesadilla.

Lynch (2004 [1997]) apela de forma aún más conmovedora a la vida. El oficio fúnebre no lo convirtió en un desencantado del mundo. Por el contrario, su libro es bien humorado, sensible e irónicamente lleno de esperanza. Él afirma que, como director de funeraria, aprendió a temer de otra manera. A partir de su contacto permanente con los estragos producidos por el azar y por el sinsentido, desarrolló un tipo de miedo que busca proteger a sus más allegados; comprendió vívidamente

la compasión. Aprendió también que la rabia es la "prima pobre" del miedo y que la fe, a su vez, es el remedio para el temor, porque transmite la sensación de que alguien es responsable, verificando, identificando y vigilando las fronteras. Según Lynch (2004 [1997]), morir es nuestra naturaleza, y matar es la capacidad que nosotros, los humanos, tenemos para que las cosas mueran, incluso nosotros mismos. El problema es que cuando la indignación se comienza a perder, las fronteras entre ser y dejar de ser se borran gracias a la tecnología —relacionada con violencia— que delata su funcionamiento mediante el terror infligido, pero que no permite indagar lo que significa por el propio bloqueo generado. De hecho, una de las mayores indignaciones con la muerte, señalada tanto por Lynch como por Mónica, es "el cuerpo sin vida" de niños y recién nacidos. Se entierra, según ellos, el futuro, aquello que es tan desconocido y también sus posibilidades. Los cuerpos de niños no dejan recuerdos, dejan sueños, como concluye maravillosamente Lynch.

Del mismo modo que sucedió con Nina, al escribir esta sección del texto, regresé a Urabá en pensamiento. Los recuerdos trajeron uno de los momentos más transformadores de mi investigación en campo. Era mediodía de domingo y yo caminaba rápidamente para llegar a la cita que había marcado con algunas personas en el paradero de bus que queda en frente del cementerio de Apartadó. Escuché los disparos. Escuché las motos, y el ruido emitido por ellas parecía aún más ensordecedor. Los sicarios iban en moto, y aprovecharon el cambio del semáforo de rojo a verde. Muchas balas, más de doce, como confirmaron posteriormente los croquis levantados por la policía en la escena del crimen. Vi a un hombre cayendo de la moto y la sangre escurriendo. Los tiros me rozaron. Una multitud se formó en un segundo. El tráfico por el eje bananero se tornó repentinamente caótico. Todo el mundo, niños, jóvenes, viejos, mujeres, hombres, perros se aproximaron. Nadie habló. Nadie hizo un gesto de reprobación por lo que acaba de suceder. Yo tampoco. La vida en Urabá ya había logrado silenciarme. Recordé en aquel instante que varias mujeres me contaron que los paramilitares prohibían llorar los muertos y mataban a aquel que fuera visto tomando las pertenencias de alguien que acababa de ser acribillado. Podían incluso matar a quien tuviera la osadía de asistir a ciertos funerales. Las cosas parecían un poco diferentes ahora, pero permanecían los efectos del pasado.

Las personas no paraban de aglomerarse alrededor de la escena, de aquel cuerpo. Y yo tampoco lograba mantenerme lejos. Me fui aproximando para ver el "el cuerpo sin vida". Una atracción que aún no consigo explicar. Los policías y el equipo de criminalística llegaron rápidamente. Ellos impusieron límites a mi avance. Las

personas continuaban sin manifestar indignación. Solamente oí algunas personas llamando por celular a sus amigos y familiares, pues al examinar el cuerpo y la ropa, creían haber identificado a algún conocido. Preguntaban: "¿Su hermano está ahí o salió? Es que mataron a uno acá en el puente que se parece a él". Otros se preguntaban por lo que él habría hecho para terminar así. Fingí no haber oído. Ese era mi lado "de acá" —previo a mi estrategia patrón de presentación, previo a la vida en Urabá—. Era uno de mis límites éticos y existenciales que se manifestaba contra los principios del sobrevivir enraizados en la tierra de Urabá.

El cuerpo continuaba con el casco puesto, pero estaba suelto, como si se fuera a derretir sobre el suelo. Cuando lo vi, fue como si solamente estuviéramos él y yo, frente a frente; sentí que allí ya no había nada, como dijo Mónica. El vacío, mi forma de indignación —en términos de Lynch—, la única posible en aquel lugar, fue interior. Me sentí un poco muerta, paralizada por dentro. Alguna cosa fue modificada en mí. La sangre escurriendo por la ingle, las pulseras y los anillos de oro en la mano derecha se presentaron como íconos de una vida que había dejado de ser, pero atraían mi mirada como buscando llenar el vacío. Comprendí por qué Lynch dice que el "cuerpo sin vida" no es un ícono; algunos de sus elementos son convertidos en íconos, en el afán de llenar el vacío, de generar significado. No sabía, y aún no sé —nunca me ocupé de esa indagación— a quién perteneció ese cuerpo sin vida, recordando las palabras de Mónica. Sin embargo, ahora, en la evaluación de mis propios recuerdos, entendí lo que Le Breton (2006 [1997]) quiere decir con la "ausencia del otro". Es una forma de silencio o, mejor, una zona de silencio en la cual falta la palabra del otro. Una zona en la cual es imposible ver o entender el mundo sin percibir esa ausencia lacerante. El silencio indecible, localizado cerca de la muerte y que, en primera instancia, se encarga de abolir la palabra.

Mi relato, escrito a partir del diálogo entre Mónica y Lynch, es en principio testimonial, según Crapanzano, pues es una sucesión de imágenes que no da oportunidad al lector de hacer pausas o preguntas. No obstante, podría decirse que fue inspirado por la prosa ejemplar de Mónica y Lynch, personas con una comprensión avanzada de la ausencia del otro y de la pérdida. Fue una inmersión en el silencio ensordecedor que rodea al escenario de la muerte, que generó una confrontación con lo indecible, con la palabra que se diluye en el silencio, equiparable a una forma extrema de grito, según Le Breton.

La preocupación por regresar la integridad al cuerpo, aspecto primordial del diálogo creado entre Lynch y Mónica, está relacionada, como fue expresado, con la reintegración del cuerpo al universo de los humanos vivos, el retorno al círculo

social más cercano. El cuerpo es la materialidad de la muerte para aquellos que permanecen, pues les permite viabilizar la ausencia del otro y el luto, un silencio que es, en principio, indecible. A partir de lo expuesto y de otras situaciones vivenciadas en Urabá, surgen algunas preguntas: ¿qué sucede cuando no se tiene la materialidad de la muerte, es decir, el "cuerpo sin vida", siendo que durante el auge paramilitar, principalmente, los cuerpos fueron arrojados a los ríos o sepultados en fosas comunes? ¿Qué sucede con el dolor, con los principios de vida y supervivencia, cuando tocar el cuerpo sin vida en el lugar o llorar al muerto son prohibiciones constantes, como ocurrió en la década de los noventa, según los testimonios? ¿Cuáles son los posibles desdoblamientos del "luto anticipado", como fue relatado por algunas madres de Urabá a Mandariaga (2006), y confirmado por mí durante el trabajo de campo? Mi aproximación inicial a estas inquietudes fue viable a través del vínculo establecido con Andrea, eje del próximo encuentro.

Andrea

Andrea es una mujer temeraria. En el capítulo anterior, ella fue la protagonista de un evento que se tornó fundamental para el análisis de las categorías tierra y territorio. Ella me entregó la copia de una propuesta de negociación del Bloque Élmer Cárdenas al gobierno, diseñada por ese grupo a lo largo de 2004. Ese evento demuestra la temeridad de Andrea, que depositó en mí una confianza sorprendente. Ella, una líder que actualmente trabaja en pro de la verdad, justicia y reparación de víctimas, no parece sentir miedo de hablar sobre la historia del conflicto en Urabá, historia que ella conoce en detalle a partir de la década de los ochenta, cuando llegó a Turbo.

A diferencia de Nina o de Mónica, con Andrea nunca acordamos un encuentro en su casa. Por el contrario, nuestra relación fue construida a partir de eventos fortuitos, de encuentros casuales por las calles de los municipios del Eje Bananero. Cuando acordábamos algún encuentro, la probabilidad de que no se concretara era alta. Varios restaurantes y salones de onces, entonces, se constituyeron en nuestros centros de operaciones, de conversaciones interminables, a partir de las cuales algunos detalles de la historia política contemporánea de Colombia tuvieron sentido para mí. "Colombia puede ser pensada a partir de Urabá", fue una constatación de Andrea a lo largo de nuestros encuentros y una certeza para mí, especialmente hoy en día. A pesar de haber escuchado el ya conocido relato sobre mi identidad con atención, para ella acogerme como lo hizo fue determinante el que una persona de Apartadó le hubiera pedido hablar conmigo. Ella aceptó y autorizó a la persona en

cuestión para que me pasara su número celular: otro acto de confianza inusitado, conforme a los patrones de sociabilidad existentes.

Después de nuestro primer encuentro, Andrea comenzó a llamar con frecuencia para invitarme a eventos con presencia de "víctimas de la violencia", principalmente. De hecho, mi participación en algunas reuniones en la Unidad de Justicia y Paz de Apartadó, y en eventos organizados por organizaciones no gubernamentales con equipos humanitarios regionales, fue facilitada por intermedio de Andrea. Desde el comienzo de mi experiencia en Urabá, no quise entrevistar directamente a las "víctimas", viudas en su mayoría, es decir, mujeres que, en principio, buscaban ser reparadas por la muerte de sus maridos. Mi pretensión no fue la de crear un espacio para que ellas narraran sus experiencias, menos aún en un lugar en el que entrar y establecer relaciones, siempre en jaque por el propio *presente permanente,* procurando mantener la claridad y la coherencia, es un asunto delicado. No quería limitar la experiencia y la posibilidad de establecer vínculos, ni perder la oportunidad de derrumbar, por medio de la interacción, aquella desconfianza primordial.

Líderes y defensores de los derechos humanos hablaban de la revictimización constante a la cual aquellas mujeres eran sometidas cuando contaban y recontaban sus historias de desplazamiento, desapariciones forzadas y asesinatos. Historias de miedo y horror, al final de cuentas. Incluso las propias versiones libres no solo fueron cuestionadas por un sector de defensores de los derechos humanos, sino también por los propios paramilitares, con el argumento de una nueva victimización. En una de las versiones libres de "El Alemán", en abril de 2010, garantizó que no podía creer que las "víctimas" estuvieran interesadas en saber cómo sus familiares habían sido "dados de baja". Afirmó que detrás de ello había organizaciones humanitarias con propósitos oscuros. Del mismo modo que los paramilitares, desmovilizados y juzgados bajo la Ley de Justicia y Paz han empleado la noción de guerra irregular para justificar la existencia de la "organización armada" y la legitimidad de una lucha territorial indiscriminada, la "revictimización" es un argumento esgrimido para dilatar las audiencias públicas, esconder crímenes o, incluso, presionar ciertas condiciones de negociación.

De cualquier modo, por mis recorridos por Urabá, o por la forma como entré en campo, sin trabajar directamente con organizaciones de derechos humanos que, por cierto, vieron mi trabajo tal vez con más desconfianza que los propios habitantes del Eje Bananero, evité que mi investigación se convirtiera en una búsqueda incesante de víctimas obligadas, por mí, a narrar sus historias. Tampoco quise caer en la trampa de perpetuar la división víctima/victimario por medio de la separa-

ción a priori de los interlocutores: los desmovilizados como verdugos y las viudas como víctimas. Eso habría impedido otras posibilidades de relación que, en gran medida, eran viables por la oportunidad de hacer un año de investigación empírica.

Respecto a las "voces en el aire" (Gudeman y Rivera 1990), aquellas musas académicas que ensombrecen o iluminan en algunos momentos del trabajo de campo, fue Das (1995) quien vino con el mensaje de no incurrir en la "revictimización" o en la "doble victimización" —la categoría usaba por ella— en escala micro, es decir, en el plano de mis interacciones de campo. La autora argumenta que el sufrimiento de los sobrevivientes es la ocasión propicia, aprovechada por otros, para desplegar discursos profesionales que terminan usándose, de forma hegemónica, con la disculpa de evaluar o valorar el estado de las víctimas. Menciona la participación del Derecho y de la medicina, concretamente, en una teodicea vinculada al *parens patriae*, en la cual el sufrimiento es la melancolía que garantiza y mantiene la ilusión del Estado. En ese proceso, el sufrimiento es aislado, disociado de las víctimas reales. En mi lectura del enunciado de Das (1995), la búsqueda del Estado por su propia autonomía, en el seno de procesos de verdad, puede terminar con la negación de la autonomía o del derecho a la consulta de las víctimas. En la escala micro que estudié, existen algunos elementos de sufrimiento no disociado que pueden identificarse en las palabras y acciones con relación al luto anticipado y a las prohibiciones que impiden la experiencia plena del duelo.

En el primer capítulo, la inmersión en el cotidiano de los barrios del Eje Bananero y la presencia de los "gota a gota" revelan algunos principios de sociabilidad y algunos efectos de la violencia en las relaciones sociales: la precedencia de la pérdida, la perpetuación de la deuda y, ante todo, el *presente permanente* como noción de tiempo que se antepone a cualquier otra. Sugerí también que un factor determinante de las posibilidades de creación y expansión de las relaciones sociales es el envolvimiento de los hijos o, mejor aún, el encuadramiento de los hijos dentro del territorio, conforme sus leyes y las dinámicas de la guerra. No obstante, ciertos elementos ligados al eje vida-muerte-supervivencia no fueron suficientemente explorados y tampoco se profundizaron durante las visitas vinculadas al voluntariado en el Banco de la Esperanza.

En medio de una reunión, dirigida por Andrea, con "víctimas" a quienes ella asesora hace más de cuatro años en asuntos relacionados con el proceso de verdad, justicia y reparación, salieron a flote aspectos primordiales de esa cuestión. Tomé el papel de observadora, posición difícil de alcanzar en esa situación, pero alcanzada gracias a la confianza que la presencia de Andrea irradió en el grupo. El hecho

de que Andrea fuera "como ellas" —por haber sobrevivido "a las guerras de Urabá"— transformó, hasta cierto punto, el espacio de conversación, pues de las doce mujeres presentes, cuatro rompieron el silencio. Hubo, incluso, algunos momentos en que sucedió una interacción entre ellas y Andrea, un momento prosa, aspecto trascendental, pues el relato biográfico o testimonial, del que habla Crapanzano, tiende a predominar en ese tipo de encuentros. De cualquier manera, el relato que vence el silencio, en principio biográfico, no comienza: él irrumpe, y es tan fuerte, emocionalmente hablando, que anula cualquier respuesta de quien está escuchando. Es un estado de sorpresa que se prolonga en el tiempo y genera un choque. El intérprete en esos casos, en términos de Peirce (1955) y Daniel (1996), se ubica en el plano fenomenológico de la actualidad (*secondness*), al cual se asocia un carácter emocional y enérgico. Daniel (1996) resalta que, en las charlas de un grupo de repatriados tamiles, sometidos a una violencia constante y acumulativa, la sorpresa se constituyó en la forma de abrirse al mundo. Ella, la sorpresa, ayuda a trazar una ruta hacia el interior de sí.

Doña Antonia jamás había hablado de su pérdida; ella comenzó su intervención diciendo que la "víctima" había sido su hijo, que aún estaba desaparecido. Después corrigió y dijo que, en verdad, ella tenía tres hijos que desaparecieron en años distintos, todos menores de edad. Afirmó que antes ella no "era capaz de hablar de eso", razón por la cual había instaurado la denuncia apenas cinco años atrás. Ella dijo: "Siempre que yo quitaba la tapa, explotaba". Después de recibir felicitaciones de parte de Andrea por su coraje, ella continuó diciendo: "Yo me la pasaba más privada que otra cosa cuando mis hijos desaparecieron... Ya habían matado al papá de ellos. Cuando eso pasó, yo tuve que volver a pie porque ellos no me dejaron coger carro. Eso fue hace doce años. Ellos se llevaron todo". Luego de terminar esta frase, doña Antonia comenzó a llorar escondiendo su rostro y tomó asiento, pues había permanecido de pie durante su valiente declaración: una sucesión de palabras encadenadas nunca antes oída por las otras participantes del grupo de víctimas liderado por Andrea. Doña Antonia nunca había "quitado la tapa" en presencia de aquellas mujeres que son, de cualquier forma, viejas conocidas y que, más allá de eso, saben que comparten experiencias profundas, como el dolor, aunque no se hable al respecto, sobre todo por el temor latente de los envolvimientos de los vivos y de los desaparecidos. Se podría decir, entonces, que el *presente permanente* en el dolor es una forma de evitar invocar al pasado, el mismo que puede tornar la vida actual inviable y que puede también impedir el futuro, la vida futura.

En la intervención de doña Antonia, la autoadmiración por haber "quitado la tapa" frente a otros responde al mecanismo de búsqueda interior que Daniel (1996) relaciona con la sorpresa, como mencioné con anterioridad. Adicionalmente, es necesario agregar que en aquel contexto, para la audiencia, e incluso para aquellas mujeres que comparten esa misma forma de sufrimiento, el choque se convirtió en una posibilidad de trance. Por esta misma razón, doña Antonia afirmó que la mayor parte del tiempo ella se desconectaba (se "privaba") al recordar el tiempo previo a la instauración de la denuncia, posterior al asesinato de su marido y la desaparición de sus hijos.

"Estar privado" es una expresión usada para describir una fase del llanto en la cual no hay lágrimas. Se retiene, involuntariamente, la respiración por algunos segundos y se pierden los "sentidos". El cuerpo queda paralizado y la piel adquiere una tonalidad púrpura. Es un cuerpo casi inerte. En ese estado, no solamente la palabra es anulada, sino también el llanto. El estímulo al valor de doña Antonia, plasmado en las felicitaciones dadas por Andrea, adopta otra dimensión cuando se entiende el recorrido que ella ha realizado, un recorrido entre "estar privada" casi permanentemente y su declaración pública, en la cual, sin embargo, ella no se incluye como víctima, pues, en su visión, sus hijos son las víctimas, en gran medida porque hasta ese entonces ellos estaban desaparecidos. En la fase final de su exposición, ella no regresó al silencio indecible: regresa al dolor por medio de un llanto que revela el miedo heredado. Por eso es un llanto escondido. Ella retorna a su lugar escondiendo las lágrimas, ocultando el rostro. Sin embargo, a partir de un estado de cuasi muerte, ella realiza el pasaje hacia la supervivencia, postulado comandado por el propio *presente permanente*.

Prefiero no cometer la osadía de intentar estimar la edad de doña Antonia, pues al tratarse de mujeres como ella, que ya sobrevivieron a las arremetidas de la violencia durante varias décadas, las marcas del tiempo se manifiestan con mayor intensidad todavía. Por esta razón, principalmente, a ella se refieren como doña Antonia y no simplemente como Antonia. Solamente logré identificarla como una de las mayores del grupo cuando Carmen levantó su mano para hablar. La vitalidad de Carmen reveló, en ese instante, una diferencia importante entre ambas, que no está relacionada únicamente con la edad cronológica, sino con el sufrimiento y con la manera de enfrentar el dolor y la pérdida. Es decir, la trayectoria trazada para enfrentar aparentemente el mismo delito: la desaparición forzada. La diferencia es que, en el caso de doña Antonia, ella aún sufre por la desaparición de sus tres hijos, de los cuales nunca más tuvo noticias, y por el asesinato de su marido.

Carmen comenzó diciendo que cuando recibió la noticia de la desaparición de su marido, bebió agua durante quince días sin parar. Según las versiones de testigos, el "cuerpo sin vida" de su marido fue arrojado al río. Ella confesó que no lloraba en frente de sus hijos para que no la vieran; pero que, después de dejarlos en la escuela, lloraba a gritos para desahogarse: "... sentía que el alma se me estaba desprendiendo... Y mis hijos entre todos los huérfanos". Carmen continuó diciendo que la Biblia no miente, pues cuando se inician las negociaciones de paz, "más llega la guerra". A continuación declaró, "este cuerpo es barro, pero la persona nunca muere, está lejos... No ha venido".

La belleza poética de la intervención de Carmen demuestra algunos efectos del llanto contenido, sustituido, en el sobrevivir, por la ingestión exclusiva de agua que retrata, de paso, la necesidad de continuar viva por los hijos. La sustitución de lágrimas por agua puede entenderse como un mecanismo metonímico vinculado, a su vez, al dolor vívido. Al final de cuentas, el agua también se llevó la última evidencia de la vida que fue segada. El grito en soledad sería una solución al llanto contenido, reforzado por el recuerdo de la posible orfandad de sus hijos. Sin embargo, el grito también es paralelo al silencio: en ambos casos la palabra es abolida. Por otro lado, el temor latente, una secuela vívida de la experiencia violenta, es retratado con pesimismo en relación con las negociaciones de paz. La inminencia de la guerra y su correlato en el *presente permanente* son confirmados por ella. De este modo, la percepción de la prolongación de la guerra está anclada en la ausencia de una materialidad que pueda confirmar la muerte del marido, específicamente, y permita, por esa vía, la realización plena del luto. Carmen declara que el cuerpo es barro. Todavía no hace referencia al "cuerpo sin vida", pues, justamente, la falta de esa evidencia hace que la muerte sea sustituida por la distancia y por el vacío del desaparecido que, en su caso, tal vez haya sido llevado por la corriente del río.

A esa altura de la exposición de Carmen, Andrea intervino. Yo, mientras tanto, recordaba que durante una de nuestras conversaciones, Andrea me había contado que, en caso de crímenes de desaparición forzada y de homicidio —confesados por los perpetradores—; pero sin el rescate del "cuerpo sin vida", ella consideraba que es mejor convencerse de que aquella persona ha muerto para así iniciar el luto, que también debe terminar, para continuar viviendo. La ausencia de luto, ella insinuó, es una forma de sobrevivir, de estar medio vida, medio muerta —como también fue la situación de Nina—. Andrea le dijo a Carmen que lo que más duele es pensar en qué habrían hecho con "él". Sin esperar, sin permitir que el silencio hiciera el papel de intervalo, Carmen señaló que ya había asistido a muchos funerales a lo

largo de estos años: "Mi felicidad era enterrar a alguien. No enterré al mío, necesito enterrar los otros". Elsa, otra de las mujeres presentes que también quebró el silencio en aquella ocasión, dijo: "A mí me pasó lo mismo. Yo lloraba como si esa persona fuera mi esposo. Me sentía satisfecha haciendo eso... Mi angustia era saber si había sido comido por los goleros [buitres]".

La intervención de Andrea motivó el momento de máxima emotividad en aquella reunión, viabilizado por el intercambio de emociones entre las tres participantes. Una fibra colectiva fue tocada por Andrea cuando dijo que lo que más duele pensar es en lo hicieron con "él". Ese "él" anunciado por Andrea, e interrumpido por las exposiciones de Carmen y Elsa, es todavía una incógnita para mí en la medida en que es difícil determinar si Andrea se refería al "cuerpo sin vida" o al marido de Carmen en los instantes previos a la agonía. Sin embargo, es necesario considerar que la agonía es un estado especialmente encubierto por el silencio porque denuncia una participación en el acto de la muerte. Solamente en un testimonio la agonía fue mencionada, e incluso definida, por una mujer que presenció dos masacres. Se destaca la importancia del testimonio sobre la agonía, porque ella es un mecanismo de reducción del lenguaje a la impotencia, otra forma de silencio —según Le Breton (2006 [1997]). Es una evidencia de la muerte en vida que desencadena otras pesadillas, similares a la pesadilla de Mónica con los disparos —cuyos orificios en el "cuerpo sin vida" son una de las impresiones más fuertes de su oficio—: "... la agonía es un ronquido tan tremendo, es una agonía tan profunda, desesperadora. Eso se queda en el cerebro. Todavía sueño con eso. Sueño con el finado pidiendo auxilio y sueño que ellos me matan... Siento los impactos de los tiros en mi cuerpo. Me despierto y busco la sangre y no la encuentro".

La sangre se usa como una prueba material de autenticidad. En épocas medievales (Groebner 2008), la sangre tenía doble significado, pues permitía la diferenciación entre los verdaderos creyentes y los asesinos de Cristo quienes, por medio de la sangre, considerada auténtica, quedaban al descubierto. En la escena presenciada por mí, en la sección que describe el encuentro con Mónica, la sangre del "cuerpo sin vida" del hombre de la moto, considerada por mí como un ícono, terminó comprobando también la autenticidad de aquella muerte. En el testimonio citado, la protagonista busca comprobar la autenticidad de su propia pesadilla, de un dolor que aún la acompaña, a través de la búsqueda de sangre en su propio cuerpo al despertar temblando por el recuerdo de la agonía.

De regreso a la situación que envuelve a Andrea, Carmen y Elsa, la preocupación de Elsa en saber si él —"el cuerpo sin vida" si nos adherimos a la concepción

de Mónica— había sido comido por los buitres, lo cual demuestra la importancia fundamental, en el plano cosmológico, de la reintegración del cuerpo al mundo de los vivos, la trascendencia del rescate de las marcas de la muerte cometida. En este aspecto, la comprensión de Lynch (2004 [1997]: 45) es superior a la nuestra al definir lo que es un funeral: es la forma como cerramos el hiato entre "la muerte que sucede" y "la muerte que es importante". En principio, "la muerte que sucede" cubre, incluso, la muerte brutalmente cometida. La necesidad de cerrar la brecha hace que la importancia de la muerte deba ser destacada, no *per se*, sino —y principalmente— por la reintegración al mundo y por la necesidad social de reproducir las relaciones bajo otras condiciones.

La necesidad de enterrar "otros" que sustituyan al "cuerpo sin vida" perdido es una respuesta a la ausencia de materialidad de la muerte, como ya señalé en varias partes del texto. Sin embargo, esta posibilidad fue negada durante la ocupación y reconquista paramilitar. Las personas que entraban en contacto con los cadáveres después de una masacre eran tildados de "moscas", y se rumora, aún hoy, que ellas podían ser blanco de nuevas amenazas. De ahí la importancia del testimonio sobre la agonía citado con antelación, que también explica la ausencia de manifestación de indignación en la escena por mí presenciada, uno de los efectos de ese amordazamiento social a largo plazo. Otras personas recuerdan que los funerales fueron prohibidos, pues ir al funeral de alguien asesinado por ser guerrillero, por ejemplo, era una forma de indicar que se era del mismo bando.

Elsa y Carmen crearon estrategias para llenar el vacío de la pérdida, a pesar de las prohibiciones que acechaban el cotidiano de aquella época, en los años noventa y los primeros años de la primera década de este siglo. Es difícil determinar los alcances de la amenaza en aquel periodo o la veracidad de los rumores basados en la experiencia del terror y del temor latente; por consiguiente, la labor aquí es evidenciar los efectos. Además, según Chaves (2006), tanto lo dicho como lo no dicho portan una reivindicación de veracidad. Elsa y Carmen, en el momento de máxima emotividad, propiciado por la intervención de Andrea, señalaron la búsqueda de una alternativa para vencer el silencio de la muerte y la ausencia de una evidencia para, de ese modo, asimilar el vacío interior. Conforme a la caracterización de Daniel (1996), el silencio podría definirse como la imposibilidad de hablar, pero tiene dos sentidos. Por un lado, denota una brecha entre signo y objeto, y se constituye en una especie de llamado de atención, una forma de grito. Mas, por otro lado, el silencio es un rechazo a la humanidad de los "otros", perpetradores del terror y administradores del miedo, en mi lectura. Es rehusarse a ser totalmente humano al

rechazar la humanidad de aquel que inflige, por ejemplo, "la muerte que importa", y no "la muerte que sucede". El silencio, en esas dos vertientes que se mezclan durante la experiencia violenta y en el preámbulo del luto, puede ser neutralizado, según la propuesta de Daniel, por medio de una "antroposemiosis".

Esta noción se define como la articulación del silencio, resultado del tránsito de una experiencia violenta hacia la estética de lo sublime que, a su vez, puede determinar direccionamientos terapéuticos autónomos. La declaración de Carmen, con base en el eje metonímico del agua, y la declaración de doña Antonia sobre la tapa de la olla se ubican en la transición hacia la dirección de lo sublime, lo que permite una incipiente actualización del pasado en el presente, que enfrenta la parálisis y el silencio, el congelamiento de la expresión de dolor y su exaltación en el *presente permanente*, el tiempo privilegiado en Urabá. Las acciones realizadas tanto por Carmen como por Elsa: el participar en los funerales de "otros", llorando para sí y por los "otros", son una salida antroposemiótica también, en la medida en que están localizadas en el plano fenomenológico del *secondness,* el plano de la discordancia y de la interpelación. En este, la acción es la única manifestación de los sentimientos; ella ayuda a enfrentar la duda y la sospecha, la desconfianza, que son, no obstante, elementos constitutivos de este encuadramiento, de este "estar en el mundo".

Romper el silencio parece haber sido expuesto, a lo largo del texto, como un ideal que se opone a la abolición de la palabra. Se podría pensar que hay una implícita exaltación de la palabra, de lo verbal. Sin embargo, es necesario aclarar que hay gradaciones del silencio, del llanto y de las propias alocuciones sobre la experiencia del miedo, del horror y de la muerte. El relato que rompe el silencio, con la fuerza que le es inherente, genera un impacto, pero su importancia radica en ser una forma de superar el bloqueo que conduce al silencio indecible. De acuerdo con Le Breton (2006 [1997]), la reducción del pensamiento al silencio a través de la acción de bloqueo excluye otro silencio, el silencio interior que permite que la persona pueda trasladarse hasta los límites del mundo para encontrar el sosiego necesario, necesario para retornar. La irrupción del habla está relacionada con la ruptura de la soledad, que impide salir de sí para relacionarse con los otros. A partir de esta perspectiva, romper el silencio es un acto propenso de ser considerado ideal por oposición a la tortura, por ejemplo, en la cual el dolor es un fin en sí mismo y, por consiguiente, según Daniel (1996), no significa nada. Probablemente, sea el propio bloqueo.

El retorno a la palabra es una esperanza de retorno a la vida social. En la intervención de doña Antonia y en el inicio del testimonio de Nina, ellas se refieren a la idea de que los perpetradores del acto de horror —la desaparición, en el caso de

doña Antonia, y el asesinato del compañero de Nina— se fueron "llevándose todo", hasta el techo de la casa, en palabras de Nina. En la declaración de doña Antonia, ese vacío ocasionado por "ellos" haberse llevado todo es traducido en el recuerdo de haber salido a pie de la región, pues "ellos" le negaron hasta la posibilidad de salir en carro. La etnografía de Daniel (1996) examina el testimonio de una madre que no logra proyectar la pérdida de su hijo y, por el contrario, la interioriza por medio de la pérdida de la visión. Además, el autor concibe la bella metáfora de los trozos de vidrio en los ojos como las visiones ciegas del futuro. El vacío de doña Antonia es desplazado hacia la larga y desoladora jornada de su propio desplazamiento físico. La ruptura termina siendo la única posibilidad de continuar. En la exaltación de la jornada a pie de doña Antonia está presente, igualmente, un trazo identificado por Das (1995) en el caso de narrativas de determinadas mujeres, cuando la pobreza de las palabras es considerada una virtud: ellas desvían historias que contienen hechos violentos hacia historias susceptibles de ser narradas.

La esperanza de una "antroposemiosis" surgió en otra voz, la de doña María, en aquella misma reunión orientada por Andrea:

> Yo no dejé que ellos me humillaran porque ellos no dejaban llorar; cuando ellos mataban, uno tenía que enterrar el muerto rapidito. Yo lloré a mi hijo. Fue acusado de prestarle herramienta a un guerrillero... Ellos llegaban humillando y yo les dije que yo lloraba porque ellos me habían quitado un tesoro, el hijo mayor y yo amaba mucho a mi hijo. Yo les dije que les agradecía por haber dejado mi hijo en tierra para poder enterrarlo. Yo dije: "Gracias a Dios, en primer lugar, y gracias a ustedes, pero lo que ustedes están haciendo no es bueno. ¿Dónde van a llegar?". Ellos bajaron la cabeza y se fueron. Después del funeral iba a coger la panga para Turbo pero no pude porque hubo un encuentro con ellos [un combate]... Usted veía ese poco de muertos en el río... Y eso suena tan bonito... Pun, pun, pun, paah... Pero no todo lo que es bonito es bueno. Eso es lo que la Biblia dice.

La acción contra la prohibición del llanto ejercida por María demuestra la posibilidad de establecer puentes con lo sublime. Ella consiguió reintegrar el "cuerpo sin vida" a su círculo; logró enterrar a su hijo. Logró enfrentar la no humanidad del perpetrador en aquel instante, manifestando su indignación, y supo llorar, acto cuya importancia para el duelo fue señalada por Lynch: el llanto cierra una historia de amor invertida. Al final, María asocia el tiroteo, el sonido de las balas, a un llamado

al festejo —con pólvora— común en aquellos poblados antes de la "guerra"; por esa razón, para ella, "eso" suena tan "bonito". En la resignificación del ruido de las balas está implícita una voluntad de trascender el presente, el escenario del horror, mediante una bella evocación del pasado. Pero el resultado del terror no es ignorado: el escenario del día siguiente también es retratado por ella.

La reunión terminó en medio de una lluvia torrencial. Las mujeres se dispersaron rápido. Me quedé conversando con Andrea, evitando cualquier mención a los relatos presenciados, de los cuales solamente quise leer mis recuerdos en el diario de campo casi un año después del evento. Entre los diversos asuntos tratados en aquella conversación, Andrea me dijo que un sobrino "parasco" había ayudado a negociar, o por lo menos postergar, la muerte de su hijo, su único hijo varón. Ella afirmó que la amenaza de muerte se cernía sobre él, pues "soplaba" (consumía drogas, cocaína específicamente), bebía, tenía deudas y le gustaba la pelea. Yo había leído (Madariaga 2006) y oído que en Urabá el luto es anticipado en el caso de hijos "con problemas" —ladrones, consumidores de drogas, prostitutas, deudores crónicos y delatores o "sapos"— o "metidos en cosas", es decir, miembros de algún grupo armado o militantes de alguna organización. No obstante, en la experiencia de campo, específicamente, cuando escuchaba ese tipo de afirmaciones, no lograba hacer más preguntas, no lograba profundizar en elementos de ese luto. Una vez, por ejemplo, alguien dijo: "... las personas aquí son tercas porque sabiendo que las van a matar para qué roban o para qué venden droga. Usted sabe que aquí todos los días matan".

En otra ocasión, hubo una falsa alarma del asesinato del hijo de otra líder comunitaria; su hijo estaba en el exilio —en Medellín— por causa de algunos robos que había cometido en Urabá. Sin embargo, cuando llegó la noticia de su supuesto asesinato, ella dijo que ya anticipaba eso. Para mi sorpresa, no canceló los encuentros marcados, ni pidió permiso para ausentarse del trabajo. Afirmó: "Uno no tiene programada la muerte, ella llega y uno tiene que seguir con lo que ya tenía programado". Cuando comenté ese evento con uno de mis interlocutores hombres más próximos, él me respondió que si ella no había viajado a Medellín para confirmar la muerte o para recoger el cuerpo, era porque ella —como madre, incluso— sabía lo que su hijo había hecho. Así haya dicho que no tenía la muerte programada, el anuncio ya había sido realizado a través de una "lista negra" distribuida por los barrios. Este es el comienzo de la preparación para la muerte, según confirmó mi interlocutor.

Analizando la preocupación excesiva de algunos clientes de funeraria por la anticipación, en vida, de sus funerales, Lynch afirma que entre ellos existe la fantasía

de que, al anticipar los preparativos del funeral, los sentimientos pueden anticiparse a la rabia, al miedo y a la impotencia que la muerte trae consigo. En el caso del luto anticipado en Urabá, se constata nuevamente que el valor de la supervivencia es más estimado que el valor de la vida. En mi visión, en el eje "ser asesinado" (Urabá/Mónica), y no en el eje "estar muerto" (Michigan/Lynch), se busca esquivar o evadir ciertos sentimientos, no por una fantasía esperanzadora de evitar el dolor a los más allegados, sino por el miedo de los alcances del dolor, desdoblamientos que pueden atraer aún más a la muerte. El luto anticipado es la forma de continuar sobreviviendo, de prolongar una existencia localizada a mitad de camino entre la vida y la muerte. Una vida que comienza cada día, inmersa en el *presente permanente.*

En las situaciones descritas en relación con el luto anticipado, mis preguntas fueron siempre opacadas por el peso de las afirmaciones de mis interlocutores. Solamente conseguí soltar la pregunta sobre el luto anticipado con Andrea. En aquella ocasión, bajo la lluvia, cuando ella habló del "problema" con su hijo, dijo que ese asunto del luto anticipado era parcialmente verdad, pues aunque supiera que su hijo podría ser asesinado en cualquier momento, momento incluso esperado, esto no impedía que sintiera el dolor. Para ella, esta es una preparación para el dolor que siempre permanece, que no cesa. Nuestra conversación continuaba y la lluvia tampoco cesaba. Era de aquellos aguaceros en que todo se oscurece, recordando el pasado de las selvas de Urabá, extintas por las plantaciones de banano y por las haciendas ganaderas. De repente, Andrea paró de hablar, permaneció en silencio mirando atentamente a un joven que atravesaba la calle, evitando mojarse los zapatos. Cuando él se perdió de nuestra vista, Andrea comentó que aquel muchacho era otro "parasco" del barrio donde ella vivía. Dijo que él siempre mataba y regresaba a su casa tranquilo, "sin incomodar a nadie". Mi respuesta nerviosa fue una carcajada, acción entre la comprensión de lo literal y lo absurdo del aparente significado. Ella intentó explicarse, recordando que a pesar de nuestro grado de proximidad, yo no era de Urabá. Se adelantó para aclarar que existen otros "paras" que abusan de su posición, al punto de volverse arbitrarios con las personas del barrio y con los vecinos. Andrea confirmó así, una vez más, cómo el principio de "ser de Urabá" se fundamenta en la impermanencia y cómo este es activado en el presente para vivir la vida día tras día en el plano, a veces efervescente, de la supervivencia.

Bibliografía

Agencia de Prensa Rural. 2007. "Empresario bananero, un paramilitar sin orden de captura", 22 de noviembre. http://www.prensarural.org/spip/spip.php?article879.

Alape, Arturo. 1983. *El Bogotazo: memorias del olvido, abril de 1948.* Bogotá: Planeta.

_____. 1985. *La paz, la violencia: testigos de excepción.* Bogotá: Planeta.

Andrade, Gustavo. 2010. *Los caminos de la violencia: vinculación y trayectorias de los niños en los grupos ilegales en Colombia.* Bogotá: Ediciones Uniandes.

Appadurai, Arjun. 1988. "Putting Hierarchy in Its Place". *Cultural Anthropology* 3, no. 1: 36-49.

Arango Jaramillo, Mario. 1988. *Impacto del narcotráfico en Antioquia*. Medellín: Señal.

Arango, Rodolfo. 2007. *Derechos humanos como límite a la democracia: análisis de la Ley de Justicia y Paz.* Bogotá: Norma.

Aranguren, Mauricio. 2001. *Mi confesión: Carlos Castaño revela sus secretos.* Bogotá: Oveja Negra.

Archila, Mauricio y Mauricio Pardo (eds.). 2001. *Movimientos sociales, Estado y democracia en Colombia.* Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, CES, ICANH.

Archila, Mauricio *et al.* 2006. *Conflictos, poderes e identidades en el Magdalena Medio.* Bogotá: CINEP, Colciencias.

Arendt, Hannah. 1978. *O sistema totalitário.* Lisboa: Publicações Dom Quixote.

Aretxaga, Begoña. 1997. *Shattering Silence: Women, Nationalism, and Political Subjectivity in Northern Ireland.* Princeton: Princeton University Press.

_____. 2005. *States of Terror: Begoña Aretxaga´s Essays.* Reno: Center For Basque Studies, University of Nevada.

Arjona, Ana. 2008. "Grupos armados, comunidades y órdenes locales: interacciones". En *Hacia la reconstrucción del país: desarrollo, política y territorio en regiones afectadas por el conflicto armado*, editado por Fernán González, 105-167. Bogotá: ODECOFI, CINEP, Colciencias.

Atehortúa, Alberto L. 2007. *Las banderas del presidente Uribe*. Bogotá: La Carreta.

Blair, Elsa. 1999. *Conflicto armado y militares en Colombia: cultos, símbolos e imaginarios*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia, CINEP.

_____. 2005. *Muertes violentas: la teatralización del exceso.* Medellín: Universidad de Antioquia, INER.

Bolívar, Ingrid. 2006. *Discursos emocionales y experiencias de la política: las FARC y las AUC en los procesos de negociación del conflicto (1998-2005).* Bogotá: Ediciones Uniandes, CESO, Cinep, Colciencias.

Botero, Fernando. 1990. *Urabá: colonización, violencia y crisis de Estado.* Medellín: Ediciones Universidad de Antioquia.

Bouvier, Virginia (ed.). 2009. *Building Peace in a Time of War.* Washington: United States of Peace.

Broderick, Walter. 1977. *Camilo Torres: el cura guerrillero.* Bogotá: Círculo de Lectores.

_____. 2000. *El guerrillero invisible.* Bogotá: Intermedio.

Butler, Judith. 2006. *Vida precaria: el poder del duelo y la violencia.* Buenos Aires: Paidós.

Caillé, Alain. 2002. *Antropologia do dom: o terceiro paradigma.* Petrópolis: Vozes.

Castaño, José Alejandro. 2010. "La parábola de 'Colombia'". *Semana*, 24 de julio de 2010. Consultado el 10 de agosto de 2010. http://www.semana.com/nacion/parabola-colombia/142166-3.aspx.

Cecchetto, Fátima. 1998. "Galeras *funk* cariocas: os bailes e a constituição do *ethos* guerreiro". En *Um século de favela*, editado por Alba Zaluar, Marcos Alvito, 145-166. Río de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas.

Chaves, Christine A. 2006. "Os limites do consentido". En *Etnografias da participação*, organizado por Brites J. Fonseca C., 35-58. Santa Cruz do Sul: Editora da Universidade de Santa Cruz.

Comisión Nacional de Reconciliación y Reparación. 2008a. *Trujillo: una tragedia que no cesa*. Bogotá: Planeta.

_____. 2008b. *La masacre de El Salado: esa guerra no era nuestra*. Bogotá: Planeta.

_____. 2010a. *La masacre de Bahía Portete: mujeres wayuu en la mira*. Bogotá: Taurus.

_____. 2010b. *Bojayá: la guerra sin límites.* Bogotá: Taurus.

_____. 2010c. *La Rochela: memorias de un crimen contra la justicia.* Bogotá: Taurus.

_____. 2010d. *La tierra en disputa: memoria del despojo y resistencia campesina en la Costa Caribe (1960-2010).* Bogotá: Taurus.

_____. 2011. *Mujeres que hacen historia: tierra, cuerpo y política en el Caribe colombiano.* Bogotá: Taurus.

Concejo Municipal de Apartadó. 2007. *Documento compilación del Plan de Ordenamiento Territorial del municipio de Apartadó*.

Convenio Corpourabá, Municipio de Turbo, Universidad Nacional de Colombia, Universidad de Antioquia, ESAP. 2002. *Plan de Ordenamiento Territorial del municipio de Turbo, Antioquia*.

Correa, Medardo. 1997. *Sueño inconcluso: mi vivencia en el ELN.* Bogotá: Findesarrollo.

Crapanzano, Vincent. 1980. *Tuhami: Portrait of a Moroccan*. Chicago: The University of Chicago Press.

_____. 1986. *Waiting: The Whites of South Africa*. New York: Vintage Books.

_____. 1992. *Hermes' Dilemma & Hamlet's Desire: On the Epistemology of Interpretation.* Cambridge: Harvard University Press.

_____. 1994. "Kevin: On the Transfer of Emotions". *American Anthropologist* 96, no. 4: 866-885.

Daniel, Valentine. 1996. *Charred Lullabies: Chapters in an Anthropography of Violence.* Princeton: Princeton University Press.

Das, Veena. 1995. *Critical Events: An Anthropological Perspective on Contemporary India.* Delhi: Oxford University Press.

Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE). 2007. "Colombia una nación multicultural: su diversidad étnica". Consultado el 25 de enero de 2010. http://www.dane.gov.co/files/censo2005/etnia/sys/colombia_nacion.pdf.

_____. 2010. *Boletín Censo General 2005: Unguía, Chocó,* 14 de septiembre. Consultado el 25 de enero de 2011. http://www.dane.gov.co/files/censo2005/PERFIL_PDF_CG2005/27800T7T000.PDF.

_____. s. f. Censo General 2005. Consultado el 23 de febrero de 2012. http://www.dane.gov.co/index.php?option=com_content&view=article&id=307&Itemid=124.

Departamento para la Prosperidad Social. 2010. "Víctimas en Antioquia recibirán reparación administrativa". Consultado el 15 de mayo de 2011. http://www.accionsocial.gov.co/contenido/contenido.aspx?conID=5207&catID=127.

Dumont, Louis. 1985. "A Modified View of Our Origins: The Christian Beginnings of Modern Individualism". En *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History*, editado por M. Carrithers, S. Collins y S. Lukes, 93-122. Cambridge: Cambridge University Press.

_____. 1994. *German Ideology: From France to Germany and Back.* Chicago: The University of Chicago Press.

_____. 1997 [1977]. *Homo Hierarchicus: o sistema das castas e suas implicações*. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo.

_____. 2000a [1976]. *Homo aequalis*. São Paulo: Editora da Universidade do Sagrado Coração.

Dumont, Louis. 2000b [1983]. *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna.* Rio de Janeiro: Rocco.

Durkheim, Émile. 2003 [1912]. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martin Fontes.

Durkheim, Émile y Marcel Mauss. 1990 [1903]. "Algumas formas primitivas de classificação". En *Ensaios de sociologia*, 399-456. Rio de Janeiro: Perspectiva.

Echandía, Camilo. 2007. "Dimensiones territoriales del conflicto armado y la violencia en Colombia". Conferencia presentada en el Seminario Internacional: Hacia la Reconstrucción del País. Desarrollo, Política y Territorio en Regiones Afectadas por el Conflicto Armado, Cartagena, Colombia, 24-26 de enero.

Echavarría, Josefina. 2010. *In/security in Colombia: Writing Political Identities in the Democratic Security Policy*. Manchester: Manchester University Press.

El Espectador. 2009a. "Los jefes 'paras' extraditados". 11 de noviembre, 8. *El Espectador*. 2009b. "El gobierno nos traicionó: entrevista a Freddy Rendón, alias 'El Alemán'". 23 de agosto, 1, 2 y 4.

El Heraldo de Urabá. 2010. (Apartadó). "Acción social, curando la herida", 1 y 5. Segunda semana de enero.

El Tiempo. 2006. "Gobierno ha congelado la venta de 780 mil hectáreas arrebatadas a desplazados: zarpazo para a tierras campesinas", 30 de julio, 1-10.

_____. 2008a. "Guerra 'para', detrás de la muerte del hermano de 'El Alemán'", 21 de febrero, 1-3.

_____. 2008b. "Convivir de enlace bananero-'paras' querría reencaucharse", 13 de mayo, 1-3.

_____. 2008c. "Mafia envía dedo como prueba de supervivencia de secuestrado", 15 de enero, 1-4.

_____. 2009. "Nuevas bandas azotan a víctimas y a reinsertados en 153 municipios: OEA", 4 de marzo, 1-2.

Elias, Norbert. 1989 [1984]. *Sobre el tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica.

_____. 1997 [1989]. *Os alemães: a luta pelo poder e a evolução do* habitus *nos séculos XIX e XX.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Etzioni, Amital. 1988. *The Moral Dimension: Toward a New Economics*. Nova York: The Free Press.

Evans-Pritchard, Edward E. 2002 [1940]. *Os Nuer: uma descrição do modo de subsistência e das instituiçoes politicas de um povo nilota.* São Paulo: Perspectiva.

FARC-EP. 1995. *El caso de Urabá.* Frente Internacional. s. d.

Galey, Jean-Claude. 1982. "The Spirit of Apprenticeship in a Master Craftsman". En *Way of Life: King, Householder, Renouncer. Essay in honour of Louis Dumont*, 3-12. New Delhi: Vikas Publishing House.

García, Clara Inés. 1996. *Urabá: región, actores y conflicto 1960-1990.* Bogotá: CEREC/INER (Universidad de Antioquia).

García, Pedro y Eduardo Jaramillo. 2008. *El caso del Naya* [Informe IWGIA 2]. Bogotá: G. Internacional de Trabajo sobre A. Indígenas y Colectivo Jenzera.

García-Valencia, Carlos (ed.). 2007. *Atlas del golfo de Urabá: una mirada al Caribe de Antioquia y Chocó.* Santa Marta: Instituto de Investigaciones Marinas y Costeras (Invemar), Gobernación de Antioquia.

Gobernación de Antioquia. 2008. "Población". En *Anuario estadístico de Antioquia.* Medellín. Consultado el 20 de septiembre de 2010. http://www.antioquia.gov.co/anuarioestadistico2008/pdf/cap%C3%ADtulo%203.pdf.

Godbout, Jacques. 1999. *O espírito da dádiva.* Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas.

Gómez Mejía, Ana Lucía. 1999. "Conflicto territorial y transformaciones del paramilitarismo". Tesis Maestría, Universidad de los Andes, Colombia.

González, Fernán (ed.). 2008. *Hacia la reconstrucción del país: desarrollo, política y territorio en regiones afectadas por el conflicto armado.* Bogotá: Odecofi, Cinep, Colciencias.

González, Fernán y Gloria Ocampo (comp.). 2006. *Globalización, cultura y poder en Colombia: una mirada interdisciplinaria*. Medellín: Universidad de Antioquia, Colciencias.

González, Fernán, Íngrid Bolívar y Teófilo Vásquez. 2001. *Violencia política en Colombia: de la nación fragmentada a la construcción del Estado.* Bogotá: Cinep.

Groebner, Valentín. 2008. *Defaced: The Visual Culture of Violence in the Late Middle Ages.* New York: Zone Books.

Gudeman, Stephen y Alberto Rivera. 1990. *Conversations in Colombia. The Domestic Economy in Life and Text.* Cambridge: Cambridge University Press.

Guerrero, Javier. 1991. *Los años del olvido: Boyacá y los orígenes de la violencia.* Bogotá: Tercer Mundo.

Gutiérrez, Francisco, Gonzalo Sánchez y María Emma Wills (eds.). 2007. *Nuestra guerra sin nombre: transformaciones del conflicto en Colombia.* Bogotá: Grupo Editorial Norma.

Gutiérrez, Francisco y Mauricio Barón. 2007. "Estado, control territorial paramilitar y orden político en Colombia: notas para una economía política del paramilitarismo, 1978-2004". En *Nuestra guerra sin nombre: transformaciones del conflicto*

en Colombia, editado por Francisco Gutiérrez, Gonzalo Sánchez y María Emma Wills, 268-309. Bogotá: Grupo Editorial Norma.

Guzmán, Germán, Orlando Fals Borda y Eduardo Umaña. 1962. *La violencia en Colombia: estudio de un proceso social.* Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Herzfeld, Michael. 1997. *Cultural Intimacy: Social Poetics in the Nation-State.* New York: Routledge.

Hoyos, Juan José. 2005 [1994]. *El oro y la sangre*. Medellín: Mambe Nuevo.

Indepaz. 2012a. "Panorama de la guerrilla en el 2011". *Revista Punto de Encuentro* no. 58: 21-25.

Human Rights Watch. 2012a. *Herederos de los paramilitares: la nueva cara de la violencia en Colombia* [informe].

_____. 2012b. "Zonas de consolidación y grupos armados". *Revista Punto de Encuentro* no. 58: 26-36.

Jaramillo, Carlos. 1991. *Los guerrilleros del novecientos*. Bogotá: CEREC.

Jimeno, Myriam. 2008. "Lenguaje, subjetividad y experiencias de violencia". En *Veena Das: sujetos de dolor, agentes de dignidad*, editado por Francisco Ortega, 261-291. Bogotá: Universidad Javeriana, Universidad Nacional de Colombia.

Jimeno, Myriam, Ángela Castillo y Daniel Varela. 2010. "A los siete años de la masacre del Naya: la perspectiva de las víctimas". *Anuário Antropológico/2009* 2: 183-205.

Le Breton, David. 2006 [1997]. *El silencio: aproximaciones*. Madrid: Sequitur.

Leach, Edmund. 1976 [1954]. *Sistemas políticos de la Alta Birmania: estudio sobre la estructura social Kachin*. Barcelona: Anagrama.

Leenhardt, Maurice. 1997 [1947]. *Do Kamo: la persona y el mito en el mundo melanesio.* Barcelona: Paidós.

Lévi-Strauss, Claude. 1991 [1949]. *Las estructuras elementales del parentesco.* Barcelona: Paidós.

_____. 2005 [1950]. "Introdução à obra de Marcel Mauss". En *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify.

Lisperguer. 2011. "Bloque Bananero y sus 447 paramilitares". Consultado el 14 de enero de 2013. http://mqh02.wordpress.com/2011/05/27/bloque-bananero-y-sus-447-paramilitares/#more-6527.

Londoño Vega, Patricia. 2002. *Religión, cultura y sociedad en Colombia: Medellín y Antioquia 1850-1930.* Bogotá: Fondo de Cultura Económica.

Londoño, Luz María y Yoana Nieto. 2007. *Condiciones de vida y perspectivas frente a verdad, justicia y reparación de mujeres desvinculadas de grupos paramilitares y su relación con organizaciones de mujeres de Medellín, Bajo Cauca y Urabá* [informe final]. Medellín: INER (Universidad de Antioquia).

Losonczy, Anne-Marie. 2006 [1997]. *La trama interétnica: ritual, sociedad y figuras de intercambio entre los grupos negros y emberá del Chocó*. Bogotá: ICANH, Instituto Francés de Estudios Andinos.

Lynch, Thomas. 2004 [1997]. *El enterrador: la vida vista desde el oficio fúnebre.* Madrid: Alfaguara.

Malinowski, Bronislaw. 1984 [1922]. *Os argonautas do pacífico ocidental.* São Paulo: Abril.

Malkki, Liisa. 1995. *Purity and Exile: Violence, Memory, and National Cosmology among Hutu Refugees in Tanzania.* Chicago: Chicago University Press.

Mandariaga, Patricia. 2006. *Matan y matan y uno sigue ahí: control paramilitar y vida cotidiana en un pueblo de Urabá.* Bogotá: Ediciones Uniandes.

Martínez, Glenda. 2004. *Salvatore Mancuso: su vida.* Bogotá: Universidad de los Andes.

Mauss, Marcel. 1971 [1923]. "Ensayo sobre los dones: razón y forma del cambio en las sociedades primitivas". En *Sociología y antropología*, 153-263. Madrid: Tecnos.

Ménanteau, Loïc. 2007. "Geohistoria del golfo". En *Atlas del golfo de Urabá: una mirada al Caribe de Antioquia y Chocó*, editado por Carolina García-Valencia. Santa Marta: Instituto de Investigaciones Marinas y Costeras (Invemar), Gobernación de Antioquia.

Molano, Alfredo. 1985. *Los años del tropel: relatos de la violencia.* Bogotá: CEREC, Cinep.

_____. 1994. *Trochas y fusiles*. Bogotá: El Áncora.

Monroy, Silvia. 2004. "Los gozos del arrabal: la permanencia de objetos rituales y las identidades marginales en el suroriente de Bogotá". *Boletín de Antropología* 18, no. 35: 73-91.

_____. 2009. "Consejos comunales e sequestrados: reflexões sobre a noção de intimidade cultural e a construção de estereótipos nacionais na Colômbia". *Universitas Humanistica* no. 67: 309-322.

_____. 2010. "Patriotas" de un 'país hermoso': sobre el encuentro con un paramilitar". *Boletín de Antropología* 24, no. 41: 478-483.

Múnera, Alfonso. 2005. *Fronteras imaginadas: la construcción de las razas y de la geografía en el siglo XIX colombiano.* Bogotá: Planeta.

Narayan, Kirin. 1993. "How Native is a Native Anthropologist?". *American Anthropologist* 95, no. 3: 671-682.

Nasi, Carlo. 2007. *Cuando callan los fusiles: impacto de la paz negociada en Colombia y en Centroamérica.* Bogotá: Norma, CESO.

Neira, Rosemary. 2007. *Confesiones de un paraco*. Bogotá: Intermedio.

Observatorio de Procesos de Desarme, Desmovilización y Reintegración (ODDR). 2012. *Presencia de organizaciones guerrilleras y BACRIM en Colombia.* Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Ortiz, Carlos. 1999. *Urabá: tras las huellas de los inmigrantes 1955-1990.* Bogotá: ICFES.

Palacios, Marco. 1995. *Entre la legitimidad y la violencia: Colombia 1875-1994.* Bogotá: Norma.

Palmeira, Moacir. 2001. "Política e tempo: nota exploratória". En *O dito e o feito: ensaios de antropologia dos rituais,* editado por Mariza Peirano, 171-178. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

Parsons, James. 1996 [1964]. *Urabá, salida de Antioquia al mar.* Bogotá: Banco de la República.

Pécaut, Daniel. 1987. *Orden y violencia: Colombia, 1930-1954.* Bogotá: Siglo XXI, CEREC.

_____. 2001. *Guerra contra la sociedad.* Bogotá: Espasa.

Peirano, Mariza. 2001. "A análise antropológica de rituais". En *O dito e o feito*: *ensaios de antropologia dos rituais*, editado por Mariza Peirano, 17-42. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

Peirce, Charles. 1955. *Philosophical Writings of Peirce* (selected and edited by Justus Buchler). New York: Dover Publications.

Pérez, Andrea. 2008. "O sentido de ser guerrilheiro: uma análise antropológica do Exército de Libertação Nacional da Colômbia". Tesis de Doctorado, Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil.

Piccoli, Guido. 2005. *El sistema pájaro: Colombia, paramilitarismo y conflicto social.* Bogotá: Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos.

Pizarro, Eduardo. 1996. *Insurgencia sin revolución: la guerrilla en Colombia en una perspectiva comparada.* Bogotá: IEPRI, Tercer Mundo.

_____. 2004. *Una democracia asediada. Balance y perspectivas del conflicto armado colombiano.* Bogotá: Norma.

Plan de Ordenamiento Territorial (POT). 2002. *Libro de diagnóstico*. Turbo: Convenio Corpourabá, Universidad Nacional, Universidad de Antioquia y Escuela Superior de Administración Pública.

Ramírez Tobón, William. 1997. *Urabá: los inciertos confines de una crisis*. Bogotá: Planeta.

Ramírez, María Clemencia. 2001. *Entre el Estado y la guerrilla: identidad y ciudadanía en el movimiento de los campesinos cocaleros de Putumayo.* Bogotá: ICANH.

Ramos, Alcida. 2007. "Do engajamento ao desprendimento". *CAMPOS. Revista de Antropologia Social* no. 08/1: 11-32.

Rangel, Alfredo (comp.). 2005. *El poder paramilitar*. Bogotá: Fundación Seguridad y Democracia, Planeta.

Reyes, Alejandro. 2009. *Guerreros y campesinos: el despojo de la tierra en Colombia.* Bogotá: Norma.

Ríos, Carlos. 2002. *Identidad y religión en la colonización en el Urabá.* Bogotá: ASCUN.

Roldán, Mary. 2003. *A sangre y fuego: la violencia en Antioquia, Colombia. 1946-1953.* Bogotá: ICANH e Fundación para la Promoción de la Ciencia y la Tecnología.

Romero, Mauricio. 2003. *Paramilitares y autodefensas 1982-2003*. Bogotá: IEPRI, Planeta.

_____. 2007. *Parapolítica: la ruta de la expansión paramilitar y los acuerdos políticos.* Bogotá: Fundación Arco Iris, Intermedio.

Salas, Ana M. 2008. *El resentimiento en el paramilitarismo: análisis del discurso de Carlos Castaño Gil.* Bogotá: Editorial Universidad del Rosario.

Salazar, Alonso. 1990. *No nacimos pa' semilla: la cultura de las bandas juveniles de Medellín*. Bogotá: Corporación Región, CINEP.

Sánchez, Gonzalo. 2003. *Guerras, memoria e historia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Sánchez, Gonzalo y Donny Meertens. 1983. *Bandoleros, gamonales y campesinos: el caso de la violencia en Colombia.* Bogotá: El Áncora.

Sánchez, Gonzalo y Ricardo Peñaranda (eds.). 1991. *Pasado y presente de la violencia en Colombia.* Bogotá: CEREC.

Semana. 1998. "Semana de pasión". Consultado el 15 de octubre de 2011. http://www.semana.com/nacion/articulo/semana-de-pasion/10863-3.

_____. 2008a. "Cifras" [columna]. Especial "El año de la verdad", 8 de septiembre, 20.

_____. 2008b. "Las confesiones de Hasbún", 4 de octubre. Consultado el 1 de noviembre de 2011. http://www.semana.com/proceso-de-paz/confesiones-hasbun/116205-3.aspx.

_____. 2009a. "Por qué mataron a los niños", 11 de abril. http://www.semana.com/nacion/articulo/por-que-mataron-ninos/101939-3.

_____. 2009b. "Justicia y Paz en problemas", 21 de diciembre.

_____. 2010a. "¿Tierra a la vista?", 23 de agosto, 36-37.

_____. 2010b. "La Tierra Prometida", 6 de septiembre, 22-28.

_____. 2012a. "Se reanuda la movilidad en la zona del Urabá antioqueño", 5 de enero. Consultado el 3 de enero de 2012. http://www.semana.com/nacion/reanuda-movilidad-zona-del-uraba-antioqueno/169935-3.aspx.

_____. 2012b. "Las bandas, gran desafío", 7 de enero. Consultado el 7 de enero de 2012. http://www.semana.com/nacion/bandas-gran-esafio/170022-3.aspx.

_____. 2012c. "Policía acentúa operativos contra bandas criminales", 10 de enero. Consultado el 10 de enero de 2012. http://www.semana.com/nacion/policia-acentua-operativos-contra-bandas-criminales/170158-3.aspx.

_____. 2013. "Restitución de tierras: se abrió la caja de Pandora", 6 de marzo. Consultado el 6 de marzo de 2013. http://www.semana.com/Especiales/restitucion-tierras/index.html.

Sémelin, Jacques. 2009. *Purificar e destruir: usos políticos dos massacres e dos genocídios.* Rio de Janeiro: Difel, Bertrand Brasil.

Steiner, Claudia. 2000. *Imaginación y poder. El encuentro del interior con la costa en Urabá, 1900- 1960.* Medellín: Universidad de Antioquia.

Strathern, Marylin. 2006 [1988]. *O género da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia.* Campinas: Editora Unicamp.

Suárez, Andrés Fernando. 2007. *Identidades políticas y exterminio recíproco: masacres y guerra en Urabá 1991-2001*. Medellín: La Carreta, IEPRI (Universidad Nacional de Colombia).

Tambiah, Stanley J. 1985. *Culture, Thought and Social Action.* Harvard: Harvard University Press.

_____. 1986. *Sri Lanka: Ethnic Fratricide and the Dismantling of Democracy*. Chicago: University of Chicago Press.

_____. 1992. *Buddhism Betrayed?: Religion, Politics, and Violence in Sri Lanka*. Chicago: University of Chicago Press.

_____. 1996. *Leveling Crowds: Ethnonationalist Conflicts and Collective Violence in South Asia*. Berkeley: University of California Press.

Taussig, Michael. 1987. *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje: un estudio sobre el terror y la curación.* Bogotá: Grupo Editorial Norma.

Tirado, Álvaro. 1995. *Aspectos sociales de las guerras civiles en Colombia.* Medellín: Seduca.

Todorov, Tzvetan. 2009. *O medo dos bárbaros: para além de choque das civilizações*. Petrópolis: Vozes.

Tovar, Patricia. 2006. *Las viudas del conflicto armado en Colombia.* Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, Colciencias.

Trajano, Wilson. 1984. "Músicos e música no meio da travessia". Disertación de Maestría, Universidade de Brasília (UnB), Brasil.

Uribe Alarcón, María Victoria. 1996. *Matar, rematar y contramatar: las masacres de la Violencia en el Tolima, 1948-1964.* Bogotá: CINEP.

_____. 1998. "El modelo chulavitas vs. tipacoques en Colombia". En *Las guerras civiles desde 1830 y su proyección en el siglo XX*, 209-221. Bogotá: Ministerio de Cultura y Museo Nacional.

_____. 2004. *Antropología de la inhumanidad: un ensayo interpretativo sobre el terror en Colombia.* Bogotá: Norma.

Uribe Hincapié, María Teresa. 1992a. "Ética y política". En *Estudios políticos I*. Medellín: Instituto de Estudios Políticos, Universidad de Antioquia.

_____. 1992b. *¿Urabá: región o territorio?: un análisis en el contexto de la política, la historia y la etnicidad.* Medellín: Universidad de Antioquia, Corpourabá.

Uribe Hincapié, María Teresa. 2004. "El republicanismo patriótico y el ciudadano armado". *Revista Estudios Políticos* (Medellín) no. 24 (enero-junio): 75-92.

Uribe Hincapié, María Teresa y Jesús María Álvarez. 1998. *Raíces del poder regional: el caso antioqueño.* Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.

Uribe Hincapié, María Teresa y Liliana María López. 2006. *Las palabras de la guerra: un estudio sobre las memorias de las guerras civiles en Colombia.* Medellín: La Carreta Histórica, Corporación Región, Instituto de Estudios Políticos (UdeA).

Uribe Tobón, Carlos A. 2003. "Magia, brujería y violencia en Colombia". *Revista de Estudios Sociales (Uniandes)* 15: 59-73.

Vargas, Alejo. 1992. *Colonización y conflicto armado: Magdalena Medio santanderano*. Bogotá: CINEP.

_____ (ed.). 1999. *Guerra, violencia y terrorismo.* Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Vargas, Juan Carlos. 2007. *Cuando la guerra es el único camino: memorias de un ex-combatiente.* Bogotá: Norma.

Verdadabierta.com. 2009. "Bloque Bananero". Consultado 2l de noviembre de 2010. http://www.verdadabierta.com/nunca-mas/832-bloque-bananero.

Verdadabierta.com. 2011. "'La tierra fue un botín de guerra': Raúl Hasbún", 31 de enero. Consultado el 21 de octubre de 2011. http://www.verdadabierta.com/component/content/article/80-versiones/2984-la-tierra-fue-botin-de-guerra-raul-hasbun.

Verdadabierta.com. s. f. "Bloque Élmer Cárdenas de Urabá". Consultado el 21 de octubre de 2011. http://www.verdadabierta.com/victimarios/los-bloques/416-bloque-elmer-cardenas-de-uraba-.

Woodward, Rachel. 2000. "Warrior Heroes and Little Green Men: Soldiers, Military Training and the Construction of the Rural Masculinities". *Rural Sociology* 65, no. 4: 640-657.

Zaluar, Alba. 1997. "Gangues, galeras e quadrilhas: globalização juventude e violência". En *Galeras cariocas: territórios de conflitos e encontros culturais*, organizado por Hermano Vianna, 17-57. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ.

Zulaika, Joseba. 2009. *Terrorism: The Self-fulfilling Prophecy.* Chicago: The University of Chicago Press.

Anexo 1
Presentación de Urabá

Información general

Urabá es un área de Colombia ubicada en el extremo noroccidental del país, en la frontera con Panamá. Recibe el mismo nombre del golfo que le pertenece: una entrada de 80 km del mar al continente que forma la bahía más grande del Caribe colombiano, con una línea costera de 543 km de longitud (García-Valencia 2007). El golfo se extiende desde cabo Tiburón —en la frontera internacional— hasta Punta Arboletes, en el límite entre los departamentos de Córdoba y Antioquia.

Es una frontera internacional y un puerto comercial importante para el embarque de productos lícitos (banano y plátano, en la actualidad) e ilícitos (armas, mercancía de contrabando y cocaína). Es también una frontera interna que articula las dinámicas de los departamentos de Antioquia, Chocó y Córdoba. Geográficamente, el límite entre Antioquia y Chocó está definido por el río Atrato; entre tanto, la barrera geográfica impuesta por la serranía de Abibe determina la frontera con Córdoba (véase mapa 3).

En el caso del departamento de Chocó, es la única región de América del Sur que tiene costa sobre el mar Caribe y sobre el océano Pacífico. Urabá comprende la región atlántica de este departamento y alberga la desembocadura del río Atrato, en la mira de proyectos de construcción de un canal interoceánico mediante su conexión con el río Truandó, aunque otras propuestas se hayan hecho —en diferentes épocas, a partir del siglo XVI— de un canal que una los cursos de los ríos Atrato, San Juan[1] y Baudó, para comunicar el Caribe con el Pacífico (mapa 3). Por otra parte, a pesar de los esfuerzos para conectar Colombia con Panamá mediante la Vía Panamericana, uno de los obstáculos que continúa presentándose es la topografía

[1] En el mapa 3 aparece el río San Juan ubicado en el departamento de Córdoba. El río San Juan al que hago referencia está localizado en el departamento de Chocó, al sur del área cubierta por el mapa.

abrupta de la serranía del Darién, llamada también Tapón del Darién (mapa 3). Ambas sierras, la de Abibe y la del Darién, son estribaciones de la cordillera de los Andes, que en territorio colombiano se divide en tres cordilleras (oriental, central y occidental). Estas características deben de ser tenidas en cuenta para comprender los ciclos de violencia en Urabá y en Colombia, puesto que definen corredores de entrada, desplazamiento, consolidación y disputa de los diferentes grupos armados.

Apartadó y Turbo —los principales focos del trabajo de campo— conforman, junto con los municipios de Arboletes, Carepa, Chigorodó, Murindó, Mutatá, Necoclí, San Juan de Urabá, San Pedro de Urabá y Vigía del Fuerte, la subregión de Urabá en el departamento de Antioquia (mapa 1). El Urabá chocoano, a su vez, abarca los municipios de Unguía y Acandí, poblaciones dependientes de Turbo, en Antioquia, en cuestiones de servicios e infraestructura (mapa 1).

Según el Censo Nacional de 2005, la población total del Urabá antioqueño, en aquel año, era de 509.409 habitantes, con una proyección de 565.594 habitantes para 2009, y los municipios de Apartadó y Turbo registraron, en 2006, 131.405 y 121.919 habitantes, respectivamente (Gobernación de Antioquia 2008). Según las relatorías de la alcaldía de Apartadó, la población de este municipio sobrepasó los 150.000 habitantes en 2009. Para los municipios de Unguía y Acandí (Urabá chocoano) se estimó, en 2005, una población de 14.544 y 10.455, respectivamente (DANE 2010).

En cuanto a población por grupo étnico, el censo de 2005 registra 261.885 personas identificadas en las categorías de negro, mulato o afrocolombiano (en el Urabá antioqueño); es decir, más de la mitad de la población es afrocolombiana. La población indígena es de 11.313 personas, y es la mayor concentración de indígenas de Antioquia y una de las mayores del país, tomando en cuenta que la población indígena nacional corresponde al 2 % del total de habitantes de Colombia, estimado en 43 millones para 2005 —con una proyección de 45 millones para 2009[2]—. En el caso del Urabá chocoano, el 84,8% de la población de Unguía responde a las categorías negro, mulato, afrocolombiano y afrodescendiente; mientras que el 9,5 % de sus habitantes es indígena. Para Acandí, por su parte, el censo de 2005 informa una población indígena equivalente al 1,5 %. Los habitantes de esta población,

[2] Según el Censo Nacional de 2005, más de la mitad de la población afrocolombiana de Colombia se concentra en los departamentos de Nariño, Valle del Cauca, Antioquia, Bolívar y Chocó. Esto corresponde al 57,28 % de la población total de Colombia (DANE 2007).

clasificados en las categorías negro, mulato, afrocolombiano y afrodescendiente, equivalen al 87,2 % del total

Según la clasificación elaborada por Suárez (2007), utilizada extensivamente en esta obra, Urabá es una región compuesta por catorce municipios, es decir, además de los once listados anteriormente como integrados al Urabá antioqueño y de los dos correspondientes al Urabá chocoano, el autor incluye a Riosucio, en el departamento del Chocó (mapa 2[3]). La inclusión de Riosucio es fundamental, pues es la puerta al universo cultural negro ribereño e indígena articulado por el río Atrato (Losonczy 2006) y sus conexiones con la totalidad de la región del Pacífico colombiano son clave en lo referente a las dinámicas y brotes del conflicto contemporáneo en Colombia.

Este Gran Urabá es dividido por Suárez en cinco subregiones: norte (Arboletes, San Juan de Urabá, San Pedro de Urabá, Necoclí y norte de Turbo); Eje Bananero (Apartadó, Carepa y sur de Turbo); sur (Chigorodó y Mutatá); Atrato (Riosucio, en la margen oriental del río Atrato), Vigía del Fuerte y Murindó (también en la margen oriental del Atrato), y, por último, el Darién chocoano, comprendido por los municipios de Unguía y Acandí (mapa 2).

Podría decirse que el norte de Urabá cuenta con intercambios más directos y conexiones más fluidas en su cotidianidad con el departamento de Córdoba, y el Urabá chocoano —al igual que las zonas ubicadas al margen del río Atrato— tienen esta misma dinámica con regiones que pertenecen al departamento de Chocó. El sur de Urabá y el Eje Bananero demuestran una comunicación más directa con Medellín y con las regiones meridionales de Antioquia. Turbo, por último, es un puerto que prioriza la relación con el exterior, con Panamá principalmente, por vía marítima —viabilizada, incluso, por el narcotráfico—, la conexión con el Pacífico a través del río Atrato e incluso mantiene un vínculo con Cartagena de Indias en el departamento de Bolívar (mapas 1 y 2).

Por el río del plátano

Apartadó quiere decir, en lengua catío, "río de plátano", topónimo que recuerda la depredación extractivista que sintetiza todos los esfuerzos de explotación de las selvas de Urabá y del Darién durante siglos. Actualmente, este impulso está concentrado en la margen occidental del río Atrato, en Chocó. Depredación, hoy más

[3] En el mapa 2 no se incluye del municipio de Carmen del Darién porque, antes de 2000, este pertenecía al municipio de Riosucio (Chocó).

domesticada, que corresponde a la agroindustria bananera, instalada en 1964.[4] Este sector se materializa en aproximadamente 35.000 hectáreas de banano y 50.000 de plátano, que genera 20.000 empleos directos y 60.000 indirectos.

Como lo señala García (1996), Apartadó, por vuelta de 1960, contaba con menos de cien casas rústicas alrededor de calles improvisadas y lodosas. Convertido en municipio en 1968 al desvincularse de Turbo (fundado en 1847), adoptó rápidamente la apariencia de los pueblos fronterizos al inicio del auge económico, hasta alcanzar en la actualidad el estatus de ciudad pequeña con pretensión de metrópoli, y reproducir (en algunos barrios) los modelos arquitectónicos y estéticos de Medellín, la capital departamental. Todo esto en coexistencia con las casas de madera y latón de otros barrios y comunas que recuerdan un pasado reciente de ocupación irregular, así como las tendencias estéticas de las poblaciones vinculadas a ecosistemas de sabana como los cordobeses o "chilapos" (véase segundo capítulo) o poblaciones ribereñas oriundas de Chocó (mapa 1).

En el censo de 1964, Apartadó tenía una población de 10.824 habitantes, tanto en la parte urbana como en la parte rural, y en menos de 10 años duplicó su población, según lo registró el censo de 1973, que registró 23.637 personas. En 1985, la población ascendió a 48.969 pobladores, continuando con el mismo ritmo de crecimiento hasta inicios de la década de los noventa, cuando fueron reportados 78.019 habitantes. Ese ritmo se mantuvo a pesar de las cifras, sin confirmación oficial, del exterminio de 10 % de la población de Urabá entre 1988 y 1997,[5] con los índices más altos de muerte y desaparición forzada en el Eje Bananero, cuya "capital" es Apartadó, aunque esa centralidad sea objeto de rivalidad con Turbo.

La zona urbana de Apartadó se divide en cuatro comunas (Consejo Municipal de Apartadó 2007), con 45 barrios asociados. Mientras tanto, los cuatro corregimientos abarcan 51 veredas que componen parte del universo rural de Urabá. Turbo tiene una extensión de 3.055 km^2, de los cuales solamente 11,9 km^2 corresponden al área urbana, conformada por 23 barrios. El área rural está organizada en 17 co-

---

[4] La Frutera de Sevilla, filial de la United Fruit Company, se instaló en la región en 1962. Las primeras exportaciones se dieron en 1964. Para que el lector tenga una imagen del vertiginoso ritmo de este proceso, vale la pena recordar que, hacia 1969, ya había 18.950 hectáreas cubiertas de banano, además del área abierta para el levante de ganado y otros cultivos comerciales como la palma africana en la hacienda Coldesa —entre Turbo y Apartadó—, y los lotes dedicados al cultivo de plátano (García 1996).

[5] Según Romero (2003), hacia 1994, se registraron 400 asesinatos; 800 en 1995 y más de 1.200 en 1996, justamente en ese año que Urabá fue declarada Zona Especial de Orden Público. En 1997, los homicidios disminuyeron a 700 y en 1998 a cerca de 300, demostrando el control que ya ejercían los grupos paramilitares.

rregimientos que cubren 213 veredas, constituyéndose en uno de los municipios más grandes de Antioquia y del país (POT 2002).

Los núcleos concentrados en el norte de Turbo, en las faldas de la serranía de Abibe, practican la agricultura tradicional, la cría de ganado, la pesca y la explotación del bosque. La agricultura con fines comerciales se ubica alrededor del núcleo urbano de Turbo y en los corregimientos de El Tres, Nueva Antioquia, Currulao, Río Grande, Nueva Colonia, Tié y El Dos; nombres notorios en las conflagraciones y brotes de violencia a lo largo de las últimas tres décadas, con presencia y control de diferentes grupos armados. Además, es la zona que concentra el mayor número de habitantes. El principal producto es el plátano y, en menor medida, el banano, cuya producción se concentra en los municipios del Eje Bananero (Apartadó y Carepa, principalmente).

Debe de tenerse en cuenta que Apartadó es la sede de las empresas bananeras con sus respectivas agencias exportadoras. Entre tanto, los dos puntos de embarque del banano —sobre el golfo de Urabá—: Zungo (en Carepa) y Nueva Colonia (en Apartadó) tienen una dinámica social y cultural de puerto que comparten con Turbo;[6] esto en contraste con las localidades de vocación mayoritariamente comercial, agrícola y agroindustrial. Apartadó, por ejemplo, tiene una orientación comercial y agroindustrial fortalecida, incluso, por el proyecto de zona franca que se está desarrollando actualmente. La única excepción es la región de San José de Apartadó, en la falda de la serranía de Abibe, que se centra en una economía de pequeños productores. Estos rasgos son compartidos por Carepa y Chigorodó, poblaciones que también concentran pequeños productores en zonas bajas de la sierra, al igual que comunidades indígenas. Aunque en Chigorodó y Mutatá existen áreas de resguardos[7] indígenas y enclaves de producción campesina en las proximidades de las sierras y en las tierras que limitan con la margen oriental del río Atrato, el énfasis recae en el establecimiento y desarrollo de haciendas ganaderas (mapa 3).

El área del municipio de Turbo denominada Panamericana y Bajo Atrato está conformada por seis corregimientos: Lomas Aisladas, Macondo, Puerto Ri-

6 Una de las diferencias es que Turbo tiene una dinámica doble: de puerto fluvial y marítimo y de puerto comercial y turístico.

7 Figura jurídica creada durante la Colonia que delimitaba las áreas en las cuales los indígenas podían trabajar la tierra con fines de autoconsumo y para la producción de un excedente que era entregado en calidad de tributo, por el hecho de ser "hombres libres" y vasallos del rey de España. Actualmente, es una institución legal y sociopolítica formada por una comunidad indígena, o una parte de ella, con título de propiedad comunitario, que determina las formas de manejo del territorio. Su organización obedece a principios de gobierno propio y autonomía.

co, Nuevo Oriente y Blanquicet. Según documentos oficiales (POT 2002), esta es una zona en pleno proceso de colonización. No obstante, existen varias haciendas ganaderas en producción y pocas plantaciones. La deforestación es, en últimas, la fase inicial y más lenta del establecimiento de grandes haciendas. Es fundamental tener en cuenta que la etiqueta de zona de colonización se asocia, frecuentemente, a núcleos guerrilleros o enclaves de partidos de izquierda. Ocurre algo semejante con las regiones próximas a las faldas de las sierras, con menores índices de deforestación y con sistemas de producción de carácter doméstico o campesino.

El establecimiento de haciendas ganaderas en esa región de Turbo y en el Urabá chocoano (Unguía y Acandí) se hizo, dígase de paso, más contundente durante y después de la expansión del terror paramilitar en la segunda mitad de la década de los noventa. Es como si la deforestación y la ampliación de la frontera agrícola en pro de los grandes capitales y capitalistas hubieran ocurrido simultáneamente con el retroceso y reconfiguración de las dinámicas y estrategias de la guerrilla frente a acciones de otras iniciativas de control territorial fundamentadas en grupos armados de tenor contrainsurgente y alianzas paramilitares.

Región, territorio, frontera y frente de colonización

La conquista española de la región del Darién y Urabá tuvo un carácter efímero, como efímeras y transitorias fueron las primeras ciudades españolas fundadas en el continente, localizadas precisamente en medio de la selva del Darién. La villa de Santa María la Antigua del Darién, fundada en 1510, fue la primera ciudad episcopal en el continente americano. Sin embargo, no fue el primer intento de fundación de los españoles en la parte occidental del continente. En 1509, Alonso de Ojeda, Francisco Pizarro y Rodrigo Galván de Bastidas fundaron la ciudad de San Sebastián de Urabá, abandonada meses después al ser quemada y destruida por indígenas. Este sería el mismo destino que cumpliría Santa María Antigua del Darién, en 1524.

Desde un sitio del Darién, llamado San Sebastián de Buenavista, partieron varias expediciones. Una de ellas, liderada por Vasco Núñez de Balboa, permitió el descubrimiento del mayor océano del mundo, el Pacífico, en 1514. Este también fue el punto de partida de la expedición de Francisco de Pizarro hacia el sur, que culminó con la conquista de Perú y la campaña de Vasco Núñez de Balboa al sur del Darién en busca del oro de Dabaibe[8] (Ménanteau 2007).

[8] Catalogado como "crónica periodística colombiana", el libro de Juan José Hoyos, *El oro y la sangre*, es

El carácter estratégico del Darién fue objeto de conflictos por su jurisdicción desde las primeras épocas de la Conquista. En 1508, por ejemplo, era el límite entre las gobernaciones de Nueva Andalucía y Castilla de Oro. Posterior a la destrucción de Santa María (1524), el episcopado fue transferido a la Gobernación de Panamá, y desde allí se organizaron varios viajes a Urabá con el propósito de una integración. Como resultado de estos viajes, en 1532 fue fundada una pequeña villa que corresponde al actual municipio de Necoclí, en la región norte de Urabá. Este poblado fue el punto de partida de los primeros conquistadores de lo que vendría a ser Antioquia. Desde la Antioquia montañosa y cerrada al horizonte marítimo, cuatro siglos después, saldrían otras "expediciones" civilizadoras, en búsqueda de la sumisión de Urabá mediante ideas de progreso y desarrollo.

Según Uribe (1992b), Urabá fue, durante los tres siglos de colonización española, una frontera de guerra; por ello, a pesar de la prodigiosa ubicación del río Atrato, en términos comerciales, todos los esfuerzos de la Corona española se enfocaron en el río Magdalena (mapa 3), más tranquilo, y en cuyas márgenes fueron surgiendo villas: marcas de las etapas de penetración española en el interior del país.

La segunda mitad del siglo XVII se caracterizó tanto por la llegada de los primeros misioneros capuchinos como por las incursiones de piratas ingleses, holandeses y franceses, entre 1665 y 1698 (Ménanteau 2007). Además, en 1699 llegó

---

una deslumbrante síntesis de los laberintos de la guerra en las selvas del Darién, motivada inicialmente por la fiebre del oro de Dabaibe: "A partir de ese año [1513], los adelantados españoles empezaron a recorrer las selvas de Urabá y el Chocó, casi siempre en busca de los yacimientos de oro que según los rumores de los nativos existían en el occidente del territorio recién descubierto y a los que daban el nombre de Dabaibe. En poco tiempo la palabra Dabaibe se volvió legendaria entre los buscadores de oro que llegaban de España, ávidos de riqueza. En pos de la misma palabra, a la que los expedicionarios asociaban con la leyenda de El Dorado, el adelantado español Don Pedro de Heredia, antiguo gobernador de Cartagena, llegó a Urabá, al mando de una expedición con gente de a pie y de a caballo. Heredia cruzó las sierras y se internó en las selvas averiguando por el camino de Dabaibe, quemando indios en barbacoas, dándoles crueles tormentos y 'aperreándolos' [golpeándoles] para lograr saber a ciencia cierta 'el dicho camino'. En un oficio firmado por el licenciado Miguel Díaz de Armendáriz y fechado en Cartagena a los once días del mes de febrero de 1549, Heredia fue acusado por Pedro de Aillon de haber apresado a un cacique y a cinco indios, catorce años antes, y de llevarlos consigo por la fuerza hasta el pie de las sierras, donde los hizo amarrar en barbacoas y puso lumbre y fuego bajo sus cuerpos y luego procedió a quemarlos con las llamas mientras preguntaba por el camino de Dabaibe [...] En 1537, dos años después de la excursión fracasada de Heredia, buscando el mismo camino, Francisco de César atravesó la serranía de Abibe y se internó en el valle del Sinú saqueando las tumbas indígenas. Un año más tarde, Juan de Badillo remontó la cordillera buscando las minas de Dabaibe y en el camino logró encontrar los célebres filones de oro de Buriticá, en el occidente de Antioquia, explotados luego durante varios siglos" (Hoyos 2005 [1994]: 28-30).

la primera expedición de escoceses con la pretensión de fundar Nueva Caledonia en la región del Darién.[9] La convivencia con la piratería y la participación de las poblaciones locales en ella, el contrabando,[10] el tráfico de armas y los inmigrantes no españoles[11] propiciaron la prohibición de la navegación por el río Atrato en ese mismo año; esta prohibición se prolongó durante casi un siglo, hasta 1783.

En los albores del siglo XVIII, 60 franceses hugonotes[12] se asentaron entre la desaparecida ciudad de San Juan de Buenavista y Turbo. El asentamiento funcionaba como una especie de colonia agrícola, en la que se introdujo el cultivo del cacao. A pesar de la integración con la población indígena, al punto de haber sido registradas 67 familias franco-cunas (Becker 2004, citado por Ménanteau 2007), asentadas en 73 propiedades con plantaciones de cacao y tabaco, por vuelta de 1757, los cuna mataron 87 de los 170 hugonotes habitantes de la región. Según algunas versiones (Uribe 1992b), la masacre fue una respuesta a la sublevación indígena motivada por la incursión de ingleses en el territorio. Esta cadena de eventos está

---

9 Los colonos escoceses juntaron 400.000 libras y compraron cinco barcos y provisiones —entre armas, cañones, espadas, herramientas y ropa, al igual que peines y espejos para intercambiar con los indígenas—. En marzo de 1699, ya habían muerto 200 personas en las selvas del Darién. El gobierno inglés había reconocido los derechos de España sobre estas tierras; por lo tanto, las colonias inglesas de América y del Caribe tenían la orden de no prestar ayuda a Nueva Caledonia. Los colonos entraron en algunos combates con el ejército español, pero no fueron derrotados gracias al apoyo de grupos indígenas. Sin embargo, los escoceses huyeron antes de la llegada de refuerzos venidos directamente desde Escocia. De los cuatro barcos que huyeron del Darién, solamente uno logró llegar a Escocia, con menos de 300 personas a bordo. Hubo, no obstante, una segunda expedición de 1300 personas, de las cuales casi 200 murieron durante el viaje. Después de un ataque sorpresa preventivo de los escoceses a las fuerzas españolas, concentradas en Toubacanti (en Panamá), los españoles atacaron a los escoceses y forzaron su rendición en el fuerte de Saint Andrews (en lo que actualmente es Panamá) en 1700. Los españoles les dieron plazo de un mes para abandonar la colonia, y muy pocos lograron sobrevivir al viaje de regreso (Ménanteau 2007).

10 Steiner (2000) resalta que durante las primeras décadas del siglo XX, el contrabando entraba por Panamá en provecho de las redes de caminos de los cuna que comunican el archipiélago de San Blas con el continente. Las mercancías de contrabando ingresaban en el territorio colombiano por el río Atrato "a lomo de negro" por caminos en medio de la selva, hasta llegar a Quibdó —hoy capital del departamento de Chocó—, asentamiento de comerciantes sirios y libaneses. El "paisa" Luis Vicente Gómez fue el contrabandista más conocido en Urabá en la década de los treinta; él entraba artículos de contrabando por el camino de Urrao a Obaldía (en Panamá), ciudad conocida como la "despensa del contrabando" (Steiner 2000).

11 Los tule (cuna), por ejemplo, preferían negociar con franceses y piratas que con españoles (Steiner 2000).

12 Los hugonotes eran protestantes que huyeron de Francia después de la revocatoria, en octubre de 1685, del Edicto de Nantes (1598) que dio por terminado un siglo de libertad de culto.

ligada a las intensas guerras interétnicas de los siglos XVII y XVIII, a las cuales sobrevivieron los embera y los cuna (tule), los primeros asentados actualmente en los municipios de Vigía del Fuerte, Murindó, Mutatá, Chigorodó, Apartadó y Turbo, además de Dabeiba y Frontino, en el occidente de Antioquia. Los tule (cuna), a su vez, se encuentran asentados en los municipios de Turbo y Necoclí.[13]

Es necesario destacar también que Urabá, en el siglo XVII, estaba cercada por las provincias con mayor proporción de población esclava del actual territorio colombiano (Cartagena, Cauca y Antioquia). A partir del siglo XVII, en aquellos distritos surgió el cimarronismo: resistencia de los esclavos negros fugitivos que se asentaron en territorios de difícil acceso, como las selvas del Chocó y del Darién. Los sitios específicos que ocuparon fueron las márgenes de los ríos (Losonczy 2006) y las áreas próximas a los puestos de aduana, como fue el caso de Turbo, que fue poblado por gentes negras oriundas del Atrato (Uribe 1992b), pero también por otras, provenientes de las proximidades de Cartagena a partir de la segunda mitad del siglo XIX, la era del auge extractivista. Se dice, incluso, que con la abolición de la esclavitud, hacia 1851, se consolidó una especie de movimiento colonizador negro. Sin embargo, es necesario recordar que en 1809, la franja occidental del golfo hasta el delta del río Atrato pasó a formar parte de la provincia independiente de Cartagena, lo que en parte explica los flujos migratorios entre los dos puertos, aunque todavía no existiera Turbo, fundado en 1847 a partir de un puesto de aduana que había sido creado en 1840 (Uribe 1992b).

La independencia de Colombia del dominio español fue declarada en 1810; posteriormente, la provincia de Cartagena fue nombrada departamento en 1812 y mantuvo por algún tiempo su autoridad sobre la región costera del golfo y la desembocadura del Atrato. Al sur del golfo, Antioquia seguía reclamando sus derechos sobre Urabá, finalmente reconocidos en 1831. Sin embargo, y continuando con la larga historia de disputas de orden político-administrativo, la cuenca del río Atrato y el litoral de Urabá fueron incluidos en el recién creado departamento de Cauca, al suroeste del país en 1857, que abarcaba los territorios del actual departamento de Chocó. La región del actual Urabá antioqueño retornó, al fin, a manos de Antioquia en 1905,[14] durante el mandato del presidente Rafael Reyes, en compensación por

[13] Los zenúes, indígenas asentados actualmente en los municipios de Necoclí y Arboletes, llegaron a mediados del siglo XX, desplazados de Córdoba (de la región de San Andrés de Sotavento, específicamente).

[14] En 1905, Urabá estaba conformado por las poblaciones de Pavarandocito, Murindó, Turbo y Riosucio, y su población no sobrepasaba treinta mil personas (Steiner 2000).

la "pérdida" ocasionada por la creación del departamento de Caldas, conformado por territorios colonizados por antioqueños al sur de Antioquia.

La integración de los territorios "periféricos" mediante la ampliación de la red ferroviaria y vial fue una preocupación de las élites republicanas, a diferencia de las prioridades de la Corona española. De hecho, esos "territorios periféricos" eran zonas abandonadas por causa de barreras geográficas o por la imposibilidad de someter a las poblaciones asentadas o, incluso, debido a la ausencia de metales y minerales que pudieran extraerse.

En 1846, la ruta de Antioquia al golfo de Urabá fue declarada "camino nacional". Lo interesante es que la "Carretera al Mar", como fue denominada posteriormente, solamente llegó a Urabá en 1954, y aún hoy en día, en época de lluvias, puede permanecer cerrada durante varios días, o con tránsito restringido. En el fondo, esta es una de las causas para el retraso del proceso civilizador de Antioquia hacia Urabá entre mediados del siglo XIX y la década de los cincuenta, además de los cambios de jurisdicción mencionados. Antes de la construcción de la carretera, la forma de comunicación más viable entre Turbo y el resto del país era por vía marítima con Cartagena (Steiner 2000); sin embargo, la carretera, llamada Eje Bananero a su paso por esta región de Urabá, figura como el proyecto y el triunfo de los antioqueños o "paisas".

El final del siglo XIX en Urabá refleja una tendencia colonialista de orden mundial, pues fue escenario de varios auges extractivistas. La llamada economía de colecta se fundamentaba en cuatro productos: madera, látex, tagua o marfil vegetal e ipecacuana, conocida en la región como raicilla de ipecuana. La United States Rubber Corporation se instaló en Urabá para dirigir un proyecto de plantación de árboles de caucho en Currulao, Apartadó y Acandí por vuelta de 1935, pero los territorios correspondientes al Eje Bananero y sur de Urabá ya habían recibido poblaciones oriundas de Cartagena (Pasacaballos, Barú y Bocachica) y Magdalena —territorios que hoy pertenecen a los departamentos de Bolívar, Córdoba y Sucre (mapa 1)— durante toda la segunda mitad del siglo XX, que se dedicaron a la colecta de látex, de tagua y de ipecacuana.

La fundación de San Juan de Urabá, al norte de Urabá, por migrantes de Bolívar, por ejemplo, está relacionada con la recolección de ipecacuana. Ellos llegaron por un camino que atraviesa la serranía de Abibe en dirección a la cuenca del río Mulatos (mapa 3). En el caso de la ipecacuana, los compradores y exportadores se ubicaron en Montería (departamento de Córdoba), lo que implicó el fortale-

cimiento de los lazos sociales entre esas poblaciones y los habitantes oriundos de Córdoba, conocidos en la región como "chilapos".

Entre 1890 y 1900, la tagua, o marfil vegetal, empleada en Europa y en Estados Unidos para la fabricación de botones, restó importancia a las caucheras, al alcanzar una producción máxima anual de siete mil toneladas (Ménanteau 2007). El actual Urabá chocoano, el norte de Urabá y otras regiones de Córdoba fueron las principales zonas de colecta. Los recolectores de tagua dependían de intermediarios que, a su vez, vendían la materia prima a comerciantes encargados de llevarla hasta Cartagena. Allí era vendida a compañías exportadoras. Esas casas exportadoras compraban otras especies recolectadas o cazadas en las selvas colombianas: canime, zarzaparrilla, resina de algarrobo, carey y dividivi[15] (Steiner 2000). Aunque las exportaciones de tagua de Colombia se prolongaron hasta 1950, la decadencia del producto comenzó al final de los años veinte, con el evidente declive económico de los trabajadores asentados en Río Grande, Micuro, Apartadó y Churidó, zonas que hoy pertenecen a los municipios de Turbo y Apartadó. Mientras tanto, la recolección de ipecacuana se prolongó hasta finales de la década de los cincuenta, en las regiones correspondientes a Turbo y Necoclí (Steiner 2000).

Por su parte, la explotación maderera fue impulsada en las últimas décadas del siglo XIX con la llegada de la compañía Emery, de Boston, que inicialmente exploró los bosques de la cuenca del río Sinú (mapa 3) y que posteriormente se desplazó hacia la región del Atrato y del río San Juan, más al sur, en el actual departamento de Chocó. Esta empresa americana fue responsable por la apertura de la carretera entre Montería y Turbo, en 1909, la cual facilitó la entrada de "sinuanos" o "chilapos" a Urabá (Ramírez 1997). Turbo fue el principal puerto maderero del Caribe en las primeras décadas del siglo XX, con aserraderos en las desembocaduras de los ríos Sucio y Atrato (Uribe 1992b) (mapa 3). La explotación de madera se prolongó durante ese siglo bajo el control de empresas nacionales (Tríplex Pizano, Maderas y Tríplex S. A., Compañía Maderera de Urabá y Maderas del Darién), lo que, junto con la industria del banano, constituye una excepción, pues las concesiones extranjeras han sido la constante en la historia de la supuesta integración —entiéndase devastación— de los llamados "territorios nacionales".

Es necesario recordarle al lector que los centros de poder en Colombia se consolidaron en la zona andina, donde Bogotá y Medellín, con diferencias ideológicas

[15] Tipo de haba de la cual se extraen taninos utilizados para curtir cuero, fabricar tinturas, colorantes, etc.

fundamentales, ocupan las principales posiciones. Los territorios fuera de esa centralidad de altiplano y montaña, respectivamente, a veces puesta en términos de una precedencia civilizatoria, han sido colonizados más recientemente por antioqueños o "paisas", en una visión que, en el pleno discursivo, desprecia las incursiones extranjeras y se concentra en un proyecto ideológico cerrado y recalcitrante. En otros casos, esos "territorios" han sido abandonados a las concesiones extranjeras o condenados a una acumulación improductiva por parte de otras élites regionales que, no obstante, dependen de Bogotá.[16]

La implantación definitiva del banano en Urabá fue precedida por varios intentos infructuosos, que demostraron la tendencia centralista de entregar en concesión los territorios nacionales. De este modo, la Ley 66 de 1909 concedió a la compañía alemana Hamburg Kolumbien Bananen Gesellschaft casi cinco mil hectáreas en Urabá por un periodo de cincuenta años, además de haber autorizado la construcción de un muelle en el golfo con diez años de exención de pago de derechos de importación (Ramírez 1997; Steiner 2000). Los trabajadores de la compañía eran, en su mayoría, oriundos de la región del río Sinú, del departamento de Córdoba, y del sur de Sucre y Bolívar (mapas 1 y 2). La compañía quebró, pero este fracaso no puede ser explicado únicamente por el estallido de las dos guerras mundiales. La cuestión es que el contrato con la compañía alemana fue realizado por el gobierno nacional (central), sin el consentimiento del gobierno de Antioquia. Según Steiner (2000), la llegada de la empresa creó malestar entre los comerciantes de tagua de Cartagena y los antioqueños —celosos de su soberanía regional—, lo que terminó por estimular divisiones entre los propios operarios.

La United Fruit Company se trasladó para Urabá a comienzos de la década de los sesenta, por medio de su filial, la Frutera de Sevilla. Después de haber gozado del monopolio en la región de Santa Marta (departamento de Magdalena) y del escándalo por la masacre de trabajadores en 1928, en Urabá, la United Fruit Company dejó la producción en manos de cultivadores nacionales y orientó sus esfuerzos hacia la comercialización. La producción comenzó en 1964, pero el contrato perdió vigencia en 1969, cuando surgió la Unión de Bananeros de Urabá (Uniban) (Uribe 1992b), que sentó las bases para una comercialización colombiana, que se realizaría plenamente en los años ochenta, por iniciativa de empresas

[16] Popayán, en el suroeste del país, y Cartagena de Indias, capital del departamento de Bolívar, son otros proyectos de élite y de control territorial trazados desde la época colonial, pero cuya hegemonía fue restringida durante el siglo XX.

antioqueñas: Bananeros de Colombia (Banacol), creada en 1981, y Promotora de Banano (Proban) en 1984. Es importante señalar que, de cualquier modo, cuando terminó el contrato con la Frutera de Sevilla, la tierra de Urabá había multiplicado su valor por diez (Menánteau 2007).

Anexo 2
Las guerras de Urabá antes de la oficialización de las AUC

La historia del conflicto armado en Colombia ciertamente no se inicia con las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC), como suele reseñarse a partir de algunos estereotipos sobre la guerra en este país. Las FARC son un reflejo de las tendencias ideológicas y los vicios de poder desarrollados en los procesos de Conquista y Colonia, y asentados durante la formación de la República y el proceso inacabado de consolidación de la nación colombiana. Diferente del estereotipo arraigado en el sentido común latinoamericano (por ejemplo), las FARC no se pueden concebir, exclusivamente, como una guerrilla marxista. Su procedencia y proceder tienen que ver más con las guerrillas de liberales que se consolidaron durante el periodo de La Violencia (1946-1964), conflicto que resultó del recrudecimiento de las disputas entre el Partido Liberal y el Partido Conservador o, mejor, entre liberales y conservadores. En ese periodo, murieron aproximadamente doscientas mil personas. Al mismo tiempo, el país invirtió la proporción población rural/urbana; el crecimiento de las ciudades se aceleró y muchas de ellas fueron pobladas por gentes de procedencia rural, desplazadas por esa guerra.

En 1946, Colombia era un país dividido en fortines liberales y conservadores. Incluso en departamentos con hegemonía del Partido Liberal, como Santander, o hegemonía conservadora, como Boyacá y Antioquia, la división ideológica mayoritaria se reproducía en varias escalas, tanto en provincias y municipios como en unidades administrativas menores, en las zonas rurales de los municipios. La dinámica de la violencia de la década de los cincuenta tuvo cobertura nacional, al igual que los fenómenos de las guerrillas a partir de los años sesenta y del "paramilitarismo" en la décadas de los noventa y en los primeros años del siglo XXI. Lo interesante es que incluso, ante tal magnitud y encuadramiento en la conflagración nacional, su carácter es extremadamente localista. Podría decirse que las reivindicaciones de las

guerrillas a lo largo de su existencia se orientan hacia la resolución de problemas de territorios específicos,[1] exceptuando tal vez el caso del Movimiento Revolucionario 19 de Abril (M-19), única guerrilla nacionalista de Colombia.[2]

El caso de Urabá refleja esta tendencia. Por ello es fundamental comprender, en primer lugar, su carácter de refugio de proscritos, excluidos y desplazados para, posteriormente, describir eventos y dinámicas de guerra vividas en su territorio, en los cuales las FARC son un elemento más.

En los años treinta, Urabá contaba con tres distritos electorales: Turbo, Chigorodó y Pavarandocito. Los registros de aquella época demuestran que el 90 % de la población militaba en el Partido Liberal. Los municipios vecinos del departamento de Córdoba también contaban con una fuerte presencia del Partido Liberal, aunque dirigida localmente por una tradición agrarista (Uribe 1992b). Esa tradición está relacionada con experiencias de comunidades agrarias autónomas de corta duración, cuyo germen fue alimentado, posteriormente, por las ideas de Jorge Eliécer Gaitán, representante de una vertiente popular del Partido Liberal.[3] Según Uribe

---

1 Es muy significativo que en el discurso de apertura de las negociaciones de paz de 1998 pronunciado por el jefe máximo de las FARC, Manuel Marulanda Vélez ("Tirofijo") —el guerrillero más antiguo del mundo, como la prensa lo anunció durante mucho tiempo— pidiera satisfacción e indemnización al presidente Andrés Pastrana por las gallinas, los cerdos y las vacas que los militares mataron o robaron durante el ataque a Marquetalia en 1964. Marquetalia fue un fortín de las FARC que, originalmente, había sido un asentamiento de campesinos colonos y después se constituyó en la "república independiente" del naciente movimiento insurgente.

2 El Movimiento 19 de Abril fue fundado, justamente, el día 19 de abril de 1973, fecha de aniversario del fraude electoral de 1970. Fue integrado por intelectuales, estudiantes y personas de clase media urbana. Tuvo actuación urbana y en las áreas rurales del suroeste del país (departamentos de Caquetá, Huila, Quindío y Valle). Surgió a partir del sector radical de la Alianza Nacional Popular (Anapo); esto a pesar de haber reunido militantes de diferentes partidos y movimientos de izquierda, y militantes de otras guerrillas como las FARC. El M-19 es recordado por la sangrienta ocupación del Palacio de Justicia —sede de la Corte Suprema de Justicia— en el centro geográfico e institucional de Colombia, en Bogotá, en 1985. El Ejército de Colombia ha sido declarado corresponsable por aquella masacre. En 1989, el M-19 entregó las armas y surgió el partido político Alianza Democrática. Carlos Pizarro Leongómez, excomandante de la organización guerrillera, fue el primer candidato a la Presidencia de la República por este partido. Fue asesinado en plena campaña presidencial de 1990.

3 Líder del sector progresista del Partido Liberal, buscó defender los trabajadores y la clase media. Por ello su actuación se encuadra dentro del populismo, tema de discusión aún en la actualidad. Fue alcalde de Bogotá en 1936 y después ejerció las funciones de ministro de Educación y de Trabajo. En la década de los treinta fundó la Unión Nacional Revolucionaria (UNIR), movimiento que tuvo dos frentes: uno centrado en la lucha de demandas por usurpación ante los tribunales —liderada por Gaitán, quien era graduado en derecho— y otro fundamentado en el estímulo a la colonización en la región del Sumapaz —región ubicada en la cordillera Oriental—. Gaitán fue candidato a la Presi-

(1992b), el predominio de ese partido fue prácticamente unánime en aquella región de Colombia hasta comienzos de la década de los sesenta, excluyendo a Arboletes, enclave conservador en Urabá. En esos años también gozaron de acogida el Movimiento Revolucionario Liberal (MRL) y la Alianza Nacional Popular (Anapo) (Uribe 1992b),[4] además de otros movimientos de izquierda como el Movimiento Estudiantil Campesino (MOEC), el Ejército Revolucionario de Colombia (ERC) y la Fuerza Armada de Liberación (FAL), con un espectro de actuación más reducido. También es necesario tener en cuenta que la segunda mitad de la década de los sesenta es el periodo de surgimiento oficial de las guerrillas de las FARC, del Ejército de Liberación Nacional y del Ejército Popular de Liberación (EPL), con enclaves importantes en Urabá.

La población, vinculada al Partido Liberal, de naturaleza migrante o desplazada, se volvió políticamente vulnerable y perseguida (Steiner 2000). Era identificada como "chusma", nombre genérico que recibían las guerrillas liberales a mediados del siglo XX. De ahí que sea extremadamente complicado establecer una diferenciación entre la población civil y los combatientes, pues las reivindicaciones de una región específica —a veces una vereda[5] en particular, por ejemplo— tenían el respaldo de sus habitantes y, por esto, reproducían formas regionales de justicia, así como estrategias políticas y militares ajustadas al contenido de las propias polarizaciones

dencia en las elecciones de 1946 por el ala popular del partido que, no obstante, tuvo dos candidatos. El conservador Mariano Ospina Pérez ganó las elecciones, lo que inició las retaliaciones armadas contra los "liberales" en diferentes regiones del país. Jorge Eliécer Gaitán fue asesinado en Bogotá, en 1948, en plena manifestación pública, lo que generó un brote nacional de violencia conocido como El Bogotazo, que dejó más de dos mil muertos.

4 El primero fue una disidencia, de corta duración (1962-1964), del Partido Liberal liderada por Alfonso López Michelsen, en oposición al Frente Nacional (1958-1974): acuerdo entre liberales y conservadores para la alternancia del poder (dos mandatos para cada uno), planteado como la salida para acabar con la violencia derivada de la polarización ideológica bipartidista. La Anapo, a su vez, nació, en 1961, como oposición al Frente Nacional. Su fundador, el general Gustavo Rojas Pinilla, había sido presidente de Colombia entre 1953 y 1957 después de un golpe de Estado contra Laureano Gómez (Partido Conservador). El mandato de Rojas Pinilla se encasilla en la categoría de dictadura populista. Es necesario recordar que ese gobierno otorgó amnistía a las guerrillas liberales.

5 Los "chulavitas" integraron una policía privada al servicio de los conservadores durante el mandato del presidente (conservador) Mariano Ospina Pérez (1946-1950), en un intento por retener el poder después del asesinato de Jorge Eliécer Gaitán. Inicialmente, la mayoría de sus miembros fue reclutada en el departamento de Boyacá (en la región andina central del país). Su función era exterminar a liberales y comunistas.

locales. He ahí una tendencia de la guerra en Colombia a lo largo del siglo XX y en las primeras décadas del siglo XXI.

El caso de Urabá no es diferente, en el sentido de haber albergado poblaciones desterradas por la expansión de las grandes haciendas al norte y migrantes estimulados por la oferta de colonización basada en una voracidad extractivista derivada de proyectos ideológico-regionales divergentes. En los años treinta, por ejemplo, se crearon varias colonias penales y agrícolas, ubicadas en regiones vinculadas a Urabá: una en Titumate, en el Urabá chocoano; otra en la región del Alto Sinú, en Córdoba, y la colonia de Antadó (en el municipio de Ituango, en Antioquia). De hecho, se insinúa que algunos presos de esa colonia fueron los fundadores de las guerrillas de la región (Uribe 1992b).

La guerrilla Camparrusia, liderada por el llamado capitán Franco que operaba en la región de Dabeiba, Frontino y Uramita —en la frontera entre las subregiones occidente y Urabá del departamento de Antioquia en las estribaciones del nudo de Paramillo—; la guerrilla de Tierralta y Valencia (Córdoba), de Mariano Sandón; el grupo de Julio Guerra en el pueblo de Juan José (Córdoba), y la guerrilla de Urabá, organizada por Marceliano Bravo, figuran entre las más importantes (mapas 2 y 3). Julio Guerra era hijo de uno de los "penados" —es decir, presos—, de la Colonia Penal de Antadó (Ituango, Antioquia). Él es considerado, en algunas versiones (García 1996; Uribe 1992b) como uno de los fundadores del EPL, en su vertiente local en la región del alto río San Jorge, que llegó a Urabá en 1966 (García 1996). Ya la versión del origen del EPL es diferente, cuando se vislumbra el panorama nacional, que contempla las discusiones y disidencias dentro de los partidos de izquierda, así como dentro del propio Partido Liberal. Desde este punto de vista, el EPL puede ser considerado el brazo armado de una disidencia del Partido Comunista Colombiano, denominada Partido Comunista Marxista-Leninista y que fue declarada durante el X Congreso del Partido Comunista en 1965 (Suárez 2007).

Al respecto, el análisis de Uribe (1992b) es esclarecedor, pues destaca que el origen tanto de las FARC como del EPL se confunde con las antiguas guerrillas liberales, convertidas posteriormente en guerrillas comunistas. En palabras de la autora:

> Las zonas controladas por la vieja guerrilla liberal tuvieron una clara adscripción gaitanista y una tradición agraria que se remonta a los años treinta. Después de la amnistía firmada durante el gobierno del general Rojas Pinilla [1953-1957] y, sobre todo, después de instalarse el Frente Nacional, la expresión política de estos grupos fue recogida por el MRL en alianza para el caso de Urabá, con el

> Partido Comunista colombiano, proceso que terminó en los años sesenta con la adscripción del viejo movimiento a las FARC en el sur de Urabá y al EPL en la Serranía de Abibe en las cuencas del Sinú y San Jorge (Uribe 1992b: 244).

Las iniciativas guerrilleras de carácter local en Urabá fueron una constante durante la década de los cincuenta. Por esto, el Ejército y el Partido Conservador consideraban que los habitantes que llegaban a Urabá estaban huyendo y buscando refugio por ser guerrilleros. Las poblaciones rurales y los colonos, de forma específica, pasaron a ser vistos como colaboradores o auxiliadores de la guerrilla, como sucede todavía, sesenta años después. En consecuencia de ello, surgieron salidas de orden militarista para "cerrar esa arteria rota por donde Antioquia sangra" (Steiner 2000: 22).

García (1996) establece una periodización del conflicto armado en Urabá hasta la década de los noventa. Me enfoco, en este anexo, en la etapa denominada de politización, comprendida entre 1966 y 1982, y la fase conflagración guerrillera e inicio de las autodefensas y grupos paramilitares que abarca el periodo entre 1983 y 1990. La fase de politización está determinada por la entrada de las guerrillas del EPL y del ELN provenientes del norte, del departamento de Córdoba, en 1966, por dos rutas que atraviesan la serranía de Abibe.[6] En 1969, las FARC entraron por el sur, por las regiones que corresponden a Mutatá, Murindó y el área montañosa de Chigorodó, al sur de Urabá (mapas 2 y 3).

Invasiones de tierras u ocupaciones irregulares

A partir del inicio de la década de los setenta comenzaron las invasiones de tierras bajo la dirección de diferentes movimientos de izquierda y por las propias guerrillas. Al observar el panorama político nacional de aquella época, se evidencia que las políticas económicas del mandato del conservador Misael Pastrana (1970-1974) fueron un retroceso en cuanto al modelo de desarrollo y a las políticas de reforma agraria establecidas, principalmente, durante el mandato de Carlos Lleras Restrepo, en el que fue creado el Instituto Colombiano de Reforma Agraria (Incora) y se promulgó la Ley 135 de 1961. Del énfasis en la distribución de tierras se pasó a la consolidación de una infraestructura productiva que estimulara cultivos comerciales de exportación.

---

[6] Por San Pedro de Urabá hacia Necoclí y Turbo, y por Saiza (Córdoba), que ocupa el corredor entre Carepa y Chigorodó, límite entre las regiones del Eje Bananero y Sur de Urabá.

A finales de la década de los sesenta y comienzos de los años setenta, los empresarios bananeros, específicamente, asumieron la mano de obra migrante de manera privada e individual mediante la construcción de campamentos localizados en las fincas bananeras, en las que la mayoría de trabajadores habitaba y trabajaba hasta doce horas por día. Incluso en 1979, después de varias ocupaciones de tierras y huelgas, el 89 % de los trabajadores vivía dentro de las fincas; el 4 %, en Apartadó, y el 7 %, en pequeños poblados recién creados (Uribe 1992b). Una de las grandes paradojas de Urabá es que la invasión se constituyó en una de las vías para tomar posesión de un territorio supuestamente abierto y en pleno proceso de colonización (García 1996). Las invasiones fueron el estopín del conflicto armado y un eslabón en la cadena de disputas por la tierra.

En Urabá, las ocupaciones irregulares permitieron la configuración de redes y organización de poblados nacidos durante la bonanza económica. Por esto, García (1996) habla de una fase de politización. Por otra parte, la implantación de la industria bananera en Urabá es fundamental para la historia de Colombia y también para la comprensión de la guerra, porque demuestra las secuelas de una inserción conflictiva en el sistema económico, que se ajustaba a otras demandas históricas y mundiales, así como evidencia algunos intentos de engranar la vida institucional de la nación, según Uribe (1992b). Para otros autores (Ramírez 1997), la consolidación del sindicalismo ocurrió a partir de 1984 con la transformación progresiva de la figura del campesino, colono y trabajador bananero, en respuesta a una estabilización de las ondas migratorias iniciales.

Una de las primeras invasiones registradas originó el actual barrio El Concejo, de Apartadó, en 1971, año de la primera huelga cívica regional. El Movimiento Obrero Independiente Revolucionario (MOIR)[7] organizó invasiones a las haciendas ganaderas (Buenos Aires y El Carmelo) en la región norte de Urabá, en los municipios de San Pedro de Urabá y Arboletes, por vuelta de 1978. En últimas, el MOIR estaba disputando ese tipo de estrategia con el EPL, el mismo que, cuatro años después, organizó varias invasiones al norte de Turbo. Mientras tanto, hacia 1982, surgió el barrio Policarpa Salavarrieta, también en Apartadó, a partir de una ocupación irregular, una de las mayores invasiones dentro del perímetro urbano

[7] Partido político fundado en Medellín en 1969 por estudiantes y obreros. Contrario a la salida por la vía de las armas, el MOIR se fundamentó en tres aspectos: resistencia civil, desobediencia civil y lucha democrática de las masas. Existe como una facción dentro del partido Polo Democrático Alternativo. Su líder más representativo es el senador Jorge Robledo.

de Apartadó —aproximadamente dos mil familias—, organizada por el Partido Comunista Colombiano (Ramírez 1997).

Entre 1985 y 1986 se registró el mayor número de invasiones (García 1996), durante el inicio del periodo de consolidación de las guerrillas en Urabá. Las invasiones se concentraron en el Eje Bananero, en la margen occidental de las plantaciones bananeras, en los municipios de Carepa y Apartadó y en la zona norte de Turbo, más exactamente en los límites con Necoclí. Las invasiones y la consolidación de las ocupaciones irregulares se prolongaron durante las décadas de los ochenta y de los noventa, con un saldo de veintitrés barrios ilegales creados y casi seis mil familias que aspiraban a vivienda y servicios básicos (García 1996). Los primeros años de la década de los noventa estuvieron marcados por la invasión, liderada por el EPL, de la hacienda La Chinita, en febrero de 1992; 5400 personas invadieron más de cien hectáreas en lo que fue, en aquel momento, una de las mayores invasiones de América Latina. Cuatro años después, durante la conmemoración de la legalización del barrio que se construyó a partir de la invasión —el barrio Obrero—, sucedió una de las mayores masacres que Urabá padeció.

Es fundamental tener en cuenta que la estrategia de las invasiones fue usada por diferentes movimientos y grupos guerrilleros en aras de lograr un dominio territorial, más que para alcanzar la activación productiva de esas tierras o su especulación económica. Al comienzo tampoco implicó votos. El dominio territorial, de las masas, y el control sobre las finanzas de las propias invasiones fueron el objetivo que se fortaleció durante, aproximadamente, una década. Es claro, como afirma García (1996), que la presión demográfica, la insatisfacción de las necesidades básicas y de servicios públicos, así como la escasez de tierra urbana y urbanizable,[8] se sumaron a la necesidad de las fuerzas políticas y de los grupos armados asentados en Urabá de afianzarse. El EPL, no obstante, llegó lejos en el empleo de esta táctica, al punto de organizar la Asociación Nacional de Trabajadores Agrarios (ANTA), concebida como un movimiento de recuperación de tierras, para consolidar poderes específicos en la región —de nuevo, el carácter localista ya mencionado. García (1996) considera que, en 1983, el EPL tomó un nuevo rumbo respecto a la orientación de los grupos guerrilleros en el país, que fue posible gracias a las acciones en Urabá. Es decir, el EPL abandonó la vieja estrategia "foquista" —compartida por el ELN— para aventurarse en la conquista de las masas de trabajadores en regiones consideradas

[8] García (1996) menciona el caso de Apartadó, cuya tierra urbanizable fue acaparada por cuatro personas: dos directamente vinculadas a corredoras y las otras dos eran hacendados con visión especulativa.

económicamente estratégicas. Al respecto, a principios de la década de los noventa, Turbo, Carepa y Chigorodó tenían un producto interno bruto per cápita 53 % más alto que el promedio nacional. Mientras tanto, las poblaciones del norte de Urabá y del Urabá chocoano, caracterizadas por una producción campesina sobreviviente en medio de haciendas ganaderas, poseían los índices más bajos del país en cuanto a satisfacción de necesidades básicas (Ramírez 1997).

Las FARC, el EPL y los sindicatos

Saliendo del ámbito local para marcar un contraste entre las estrategias de las FARC y del EPL, se tiene que en el origen del EPL, como brazo armado de los Núcleos Marxistas-Leninistas, existía la tradición de promover invasiones y toma de tierras, como cuando apoyaron las actividades de la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC), nacida en 1967.[9] La diferencia entre el EPL y las FARC en los años setenta y ochenta puede resumirse así: el primero se orientó hacia una expansión territorial, mientras que las FARC promovieron una contención territorial (Suárez 2007), buscando proteger sus retaguardias estratégicas, como lo era el sur de la serranía de Abibe. La preocupación del EPL era la creación de una base social y política; entre tanto, las FARC estaban interesadas en consolidar y afirmar la que ya tenían. En sus orígenes, el nido del EPL fue el ecosistema de montaña —en las faldas de las sierras—; pero su desplazamiento hacia las planicies de Urabá fue paulatino y estimulado, en gran medida, por la incorporación, en 1978, de una disidencia de las FARC que tenía mayor conocimiento sobre operaciones militares en diferentes contextos geográficos. Además, contaba con experiencia en la adquisición de recursos mediante el secuestro y la extorsión, o "boleteo", como todavía se conoce en Colombia a la extorsión de empresarios y hacendados por parte de las guerrillas.

Durante la década de los ochenta, las FARC se fundamentaban en el principio de autodefensas campesinas —expresión usada posteriormente por los grupos paramilitares—, que consiste en la dotación de armamento a la población civil en núcleos rurales importantes, como fue el caso de Turbo (corregimientos El Dos, El Tres, Pueblo Nuevo, Nueva Antioquia, El Congo, San Pablo, Tulapas, Currulao y Pueblo Bello) (Ramírez 1997).

---

[9] Durante la década de los setenta, la ANUC promovió invasiones de tierra en todos los departamentos y regiones del Caribe colombiano (incluidos Córdoba y Urabá), su principal foco de actuación. De este modo, el 51 % de las invasiones de tierra de 1971 correspondieron a regiones de haciendas ganaderas en los departamentos del litoral Atlántico (Ramírez 1997).

Aunque la asociación entre sindicatos, partidos políticos y brazos armados (o guerrillas propiamente dichas) sea polémica y difusa, es claro que existe una relación entre el Sindicato de Trabajadores Bananeros (Sintrabanano), creado en 1964, y las FARC, y entre el Sindicato de Trabajadores Agropecuarios de Antioquia (Sintagro), surgido en 1972, y el EPL.[10] Esta relación es obvia para los habitantes de la región; muchos de los interlocutores durante el trabajo de campo fueron militantes —principalmente del EPL— y trabajaron de forma más directa con el sindicato en aquella época, sobre todo aquellos que hicieron parte del brazo político e ideológico del movimiento y no del ala militar, asunto que difícilmente sería reconocido o mencionado en público en la actualidad, cuando la consolidación del aparato paramilitar es evidente.

Según Suárez (2007), la guerra sindical —y entre guerrillas— desencadenada en los años ochenta[11] no responde solamente al poder hegemónico sobre el movimiento obrero. Las orientaciones estratégicas obedecían a dos subculturas políticas, en términos de este autor. Mientras que el EPL tenía una relación con el poder político-institucional claramente contra la institucionalidad, las FARC operaban como una subinstitucionalidad. En cuanto al trabajo político, el EPL actuaba como movimiento, mientras que las FARC tenían estructura de organización. La vanguardia revolucionaria del EPL era obrera y la de las FARC era campesina. Por último, el estilo de hacer política del EPL era contestatario; mientras que las FARC se apoyaron en una estrategia integracionista.

De cualquier modo, el resultado fue que, al final de los años ochenta e inicios de los noventa, el EPL se había fortalecido territorialmente mediante acciones sindicales. Después de 1986, con la creación de la Unión Patriótica (UP)[12], las FARC se habían robustecido en la esfera democrática local.

---

10 Según Uribe (1992: 213b), "el movimiento sindical no fue un apéndice de las organizaciones armadas como se afirma en cierto análisis sobre el tema. La influencia guerrillera en el escenario de las confrontaciones obrero patronales es más bien reciente (desde 1984 en adelante). No obstante, desde 1965 se aducía este argumento para impedir [...] la conformación de sindicatos en la zona".

11 García (1996) señala que la vía armada para resolver conflictos con trabajadores comenzó a ser usada de forma conspicua a partir de 1982. Antes de eso, se registraban asesinatos selectivos —el primero perpetrado contra un líder sindical de Sintrabanano en 1964—. Entre 1988 y 1991 se registraron cien asesinatos de obreros, sindicalistas y administradores de fincas bananeras en el Eje Bananero, sin contar los asesinatos de otros habitantes de la región (Uribe 1992b). Esa guerra sindical, posibilitada por las acciones armadas de los grupos ilegales, estalló en un núcleo tradicional del EPL: Currulao (Turbo). Posteriormente, se extendió a todos los municipios del Eje Bananero (Suárez 1997).

12 La Unión Patriótica nació, en 1985, como una alternativa política durante las negociaciones de paz en

En los años setenta y ochenta, tierra, empleo y organización sindical eran las prioridades de los diferentes movimientos, ya que en Urabá confluyeron patrones y trabajadores que, por primera vez, enfrentaban una relación contractual de tipo empresarial capitalista (García 1996). Sin embargo, el poder alcanzado por los sindicatos en los años ochenta puede demostrarse a partir de los datos de afiliación. Así, en 1979, solamente el 18 % de los trabajadores bananeros estaba sindicalizado; de los acuerdos laborales alcanzados, el 77 % consistía en pactos colectivos y el 23 % respondía a convenciones colectivas (Uribe 1992b). En menos de una década, en 1987 exactamente, el 85 % de los trabajadores estaba afiliado a algún sindicato y aproximadamente el 87 % de las fincas estaba cubierto por la convención colectiva. No obstante, el poder sindical, aparte de la "herramienta" de las invasiones, no correspondía a una lucha por el poder político "establecido". En palabras de un líder del EPL (citado por García 1996: 118):

> A los obreros nunca se les manejó un concepto; es más, el argumento que sacábamos nosotros para las grandes movilizaciones eran las reivindicaciones económicas, o del problemas de las libertades políticas o sindicales, pero nunca se los convocó en torno a la lucha por el poder político, ni siquiera en 1988 cuando quisimos articular la lucha obrera con la insurrección general.

El hecho de que Sintrabanano haya sido fundado por el Partido Comunista influyó para que muchos empresarios del banano favorecieran la afiliación a Sintagro (García 1996). La cruzada anticomunista determinó este tipo de elecciones y estrategias durante las décadas de los setenta y ochenta. De este modo, el propio Sintagro resultó favorecido por algunos empresarios ante la supuesta relación entre el Partido Comunista, las FARC y Sintrabanano. Sin embargo, Sintagro ya había entrado en la clandestinidad en 1979. En las fincas surgieron las "listas negras", con los nombres de líderes y sindicalistas amenazados de muerte; también se ofrecieron remuneraciones adicionales al salario para estimular la desvinculación y la no afiliación de los trabajadores a los sindicatos. Se presentaron, de esta forma, encarcelamientos masivos, de corta duración, de obreros.

---

el mandato del conservador Belisario Betancur (1982-1986). Aunque surgió como parte del proceso de retorno a la vida civil de los combatientes de las FARC —sin que ello implicara el abandono de las luchas políticas—, los miembros del partido no solamente eran simpatizantes o excombatientes. Intelectuales, académicos, estudiantes, defensores de los derechos humanos y sectores de clase media se identificaron con la revitalización de una opción de izquierda.

El vencimiento de 146 convenciones colectivas de trabajo, en 1987, provocó otra ola de violencia en el Eje Bananero, con el asesinato de sindicalistas y líderes de izquierda. En aquel año, la huelga cívica nacional paralizó durante varios días el norte de Antioquia, además de marchas y protestas. La lucha entre el EPL y las FARC fue más explícita porque sobrevino a la toma del centro urbano de Turbo por parte del EPL y la toma de Currulao —corregimiento de Turbo— por parte de las FARC. Simultáneamente, las "personerías jurídicas" de los dos sindicatos fueron canceladas. El nombramiento de alcaldes militares había entrado en desuso, pero en contrapartida, hacia 1988, ocurrió la "carnetización de Urabá", evento que marcó la memoria de los habitantes de Urabá, pues fue obligatorio el uso de un carné que permitía la identificación de los ciudadanos de Urabá, en aquel momento "la esquina roja del país".

Hacia 1989, los dos sindicatos se fusionaron en el denominado Sindicato Nacional de Trabajadores de la Industria Nacional Agropecuaria (Sintrainagro). El poder del sindicato, de envergadura nacional a partir de ese momento, implicó que, para 1991, el número de trabajadores bananeros sindicalizados se duplicó, llegando a catorce mil afiliados. La fusión del sindicato ocurrió dos años antes de la desmovilización y del acuerdo de paz con el EPL. A partir de ese proceso surgió el movimiento político Esperanza, Paz y Libertad, cuyos miembros son conocidos aún hoy en día, en Urabá, como "los esperanzados".[13]

La entrega de las armas del EPL y la fusión de los sindicatos tuvieron en común la opinión de muchos sindicalistas y militantes de que la fuerza de los sindicatos no solamente dependía de la organización y afiliación de los trabajadores, sino también de la fortaleza de la industria (Ramírez 1997).[14] La extorsión, el asesinato de administradores y trabajadores de las fincas, las bajas en la producción ocasionadas por las huelgas y la caída del precio en el mercado internacional fueron señales in-

---

13 Según Ramírez (1997), esa fusión fue el resultado de acuerdos políticos entre el Partido Comunista Colombiano (PCC), el Partido Comunista Marxista-Leninista y el ELN.

14 El Estado central promovió diferentes propuestas de desarrollo en Urabá. Entre 1984 y 1989 se llevó a cabo la Operación Urabá, que buscó la creación de un plan de inversión en la región. Antes, en 1982, había surgido la primera propuesta de desarrollo integral de Urabá, cuyo antecesor más directo fue el llamado Proyecto Darién (1976): ambos preveían la creación prioritaria de condiciones para el establecimiento de la zona de libre comercio. Esa idea solo llegó a realizarse a principios de la década de los noventa con el Plan Urabá, resultado, a su vez, de la apertura económica promovida por el gobierno de César Gaviria (1990-1994), que implicó la declaratoria de Urabá como zona de libre comercio en 1992. Esto es fundamental para comprender el cambio de opinión de los sindicalistas y líderes políticos de izquierda en Urabá.

terpretadas de la siguiente manera: "Si desaparecía la zona bananera, pues desaparecíamos todos, nos teníamos que ir".

La desmovilización del EPL y los Comandos Populares

La tregua posterior a la desmovilización del EPL no duró mucho. En marzo de 1992, en Nueva Colonia (Turbo), surgieron los Comandos Populares, al parecer en respuesta a la incursión violenta de una disidencia del EPL (que no se desmovilizó) nacida en 1991 en el municipio de Necoclí, sitio de la desmovilización del propio EPL un año atrás. La paradoja del surgimiento de los Comandos Populares —conformados por excombatientes y militantes del EPL— es que recurrieron a las armas para defender su decisión de abandonar la lucha armada.[15] Lo que es claro, no obstante, es que la desmovilización[16] del EPL no implicó un abandono de sus territorios, que quedaron bajo la tutela política del Movimiento Esperanza, Paz y Libertad. El exterminio generado por las luchas entre la disidencia y el grupo rearmado podría explicarse parcialmente como resultado de la coexistencia de una izquierda revolucionaria y de otra democrática, lo que significa que la ganancia de una es la pérdida de la otra, siendo este el motor del exterminio (Suárez 2007).

Los Comandos Populares concentraron sus acciones en los asesinatos selectivos, principalmente en el Eje Bananero, en el periodo 1993-1995, en que los militantes políticos de la UP y del Partido Comunista fueron sus principales objetivos. Los Comandos Populares se habrían unido a los grupos paramilitares hacia 1995. Por otra parte, la disidencia del extinto EPL operó en alineación con las FARC entre 1992 y 1995. Posterior a la ruptura del acuerdo, esta disidencia se alineó también con los grupos paramilitares hacia 1996 (Ramírez 1997).[17]

---

15 En otra versión sobre el origen de los Comandos Populares, consta que surgieron a partir de una operación de liberación de exdirigentes del EPL que habían sido secuestrados en la región el río San Jorge hacia 1993. Este evento se sumó al apoyo conspicuo de exguerrilleros del EPL a la Brigada XVII, colaboración que se plasmó, por ejemplo, en patrullajes conjuntos. De hecho, se menciona el caso de un grupo conocido como Los Azulejos, que pasó de protegerse de los ataques de las FARC a patrullar y actuar en asocio con los militares. Posteriormente, este grupo también nutrió los Comandos Populares. De acuerdo con esta versión, entre 1993 y 1994, los Comandos Populares pudieron tener doscientos efectivos; la mitad se alió al Ejército y otra fracción se vinculó a las ACCU (Álvaro Villarraga, Centro de Memoria Histórica, comunicación personal, 02/11/2012).

16 En 1991, la Corriente de Renovación Socialista (CRS), junto con el EPL, entregó las armas e inició el proceso de desmovilización de seiscientos miembros, la mitad de ellos armados. La CRS fue una disidencia del ELN con destacamentos en el litoral Atlántico y Urabá, y con apoyo urbano en barrios de ciudades como Barranquilla, Medellín y Cali.

17 Hubo en esta época una disidencia de las FARC que quedó sola y después se desplazó hacia el sur de

La desmovilización del EPL, el surgimiento de los Comandos Populares y la fusión de los sindicatos generaron una reconfiguración de los blancos de los diferentes grupos armados, incluidos el Ejército y los grupos paramilitares. Con el fin de "identificar al enemigo" por medio de su afiliación a determinado sindicato, el exterminio bajo la sospecha de pertenencia a alguno de los bandos fue letal. El lado irónico del asunto es que los esfuerzos por un cese al fuego terminaron por estimular nuevos brotes de violencia. Con la reinserción del EPL, y con la fusión del sindicato, se desestabilizó el precario equilibrio entre territorialidades armadas afines a los grupos guerrilleros en Urabá.

En los municipios del Eje Bananero, por ejemplo, y principalmente en los barrios de Apartadó, se desencadenó una guerra de exterminio entre las milicias bolivarianas de las FARC[18] y los Comandos Populares. Por esto, el barrio Obrero, invasión u ocupación irregular estimulada por el EPL, fortín de ese grupo guerrillero hasta el surgimiento de los Comandos Populares y la consolidación de las AUC, fue el "territorio enemigo" del barrio Policarpa Salavarrieta: invasión y proyecto comunitario del Partido Comunista que, posteriormente, se convirtió en territorio de la UP y de las milicias bolivarianas de las FARC. Justamente gracias a esa desestabilización y conflagración generalizada, las acciones de los grupos paramilitares se mimetizaron hasta que su actuar, como organización confederada de índole nacional (AUC), irrumpió en el panorama nacional en la segunda mitad de la década de los noventa con masacres y desplazamientos de población en todas las regiones de Colombia. No obstante, en palabras de Carlos Castaño, se preveía que en Urabá "se jugaría el destino de las FARC". Esto desde finales de la década de los ochenta cuando, en 1988, la incursión de los grupos paramilitares se selló con las masacres de las fincas Honduras y La Negra, y por la masacre de Punta Coquitos (Turbo) con un saldo de 25 invasores de tierras exterminados (Suárez 2007: 118).

En los años noventa se registraron 96 masacres en Urabá —asesinatos colectivos con más de cuatro víctimas— por motivos que involucraban grupos enfrentados, lo que equivale a una frecuencia de una masacre por mes, y una cada veinte días

---

Urabá: 176 efectivos. Al parecer, contactaron al Ejército en Córdoba y coordinaron una entrega. Fueron registrados por el Ejército y llevados a territorios de las ACCU. Algunas de estas personas terminaron en las AUC, actuando en los bloques seminales de las ACCU (Álvaro Villarraga, Centro de Memoria Histórica, comunicación personal, 02/11/2012).

[18] Son estructuras armadas urbanas que actúan con cierta independencia de los altos mandos de la guerrilla rural. Sus funciones son de apoyo táctico y logístico y el "ajusticiamiento" de opositores políticos y colaboradores de la fuerza pública y de los paramilitares.

entre 1995 y 1997. Además de las 96 masacres "políticas", los signos del exterminio, en palabras de Suárez (2007), pueden leerse en los 2950 asesinatos perpetrados entre 1995 y 1997 (2105 en el Eje Bananero y 845 en el sur) y en las cuarenta mil personas expulsadas, desterradas y desplazadas de Urabá entre 1995 y 2005. Estas últimas cifras corresponden a la consolidación del poder paramilitar. Conforme a las dinámicas de las masacres de la década de los noventa establecidas por Suárez (2007) entre 1990 y 1993, las acciones bélicas se concentraron en el Eje Bananero y en el norte de Urabá; a partir de 1994, el norte se convirtió en el foco principal, con una disminución de la actividad en el Eje Bananero, ya bajo control de las ACCU. En 1995 el foco continuó siendo el norte de Urabá, aunque con una presencia absoluta de los grupos paramilitares y no de los grupos guerrilleros. A partir de 1997, la región del Atrato se integró a la guerra regional mediante las violentas cruzadas supuestamente contrainsurgentes de los grupos paramilitares, siendo las regiones del Urabá chocoano y del Atrato los ejes del conflicto entre 1997 y 2000.

Anexo 3
De un ejército familiar a una organización civil contrainsurgente

La "oficialización" de las AUC

El germen de lo que serían las Autodefensas Campesinas de Córdoba y Urabá (ACCU) se instaló en Urabá a finales de la década de los ochenta. Esta organización, con un discurso inicial basado en la contrainsurgencia, fue heredera de las Autodefensas Campesinas de Segovia, nordeste de Antioquia, fundadas por los hermanos Castaño, en 1981, después del secuestro extorsivo y el asesinato de su padre por parte de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC). Inicialmente, crearon una alianza con militares del Batallón Bomboná, ubicado en aquella región de Antioquia. Sus primeras incursiones se distinguían por los asesinatos selectivos y masacres, rasgos característicos de las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC). De este modo, en 1983, fueron asesinadas veinte personas en las poblaciones de Remedios y Segovia (Antioquia).

En aquel momento, el grupo estaba formado por los cuatro hermanos Castaño, nueve primos, sobrinos y doce trabajadores de la hacienda de su difunto padre. Rápidamente se vincularon otros grupos paramilitares, hoy en día identificados como la primera generación paramilitar,[1] cuyo epicentro fue la región del Magdalena Medio, en la confluencia de los departamentos de Caldas, Antioquia, Boyacá y Santander. En 1987, el grupo, liderado por Fidel Castaño, se oficializó bajo la

[1] Grupos locales, de carácter rural, cuyo objetivo era hacer frente a los actos de extorsión, robo y secuestro de la guerrilla en regiones ganaderas, extracción de esmeraldas y explotación petrolera (Romero 2003). Por vuelta de 1987, la Cámara de Representantes recibió una lista, basada en investigaciones de organizaciones defensoras de derechos humanos, en la cual se advertía sobre el peligro paramilitar. Se reportaba, en aquella época, la existencia de 148 grupos de autodefensas. Tales grupos perpetraron, entre 1980 y 1992, 1030 masacres con una estimado de 6248 personas asesinadas.

denominación Muerte a Revolucionarios del Nordeste (MRN). Uno de sus objetivos fue la aniquilación de sindicalistas y líderes de izquierda.

En la segunda mitad de la década de los noventa, los hermanos Castaño ya habían comprado tierras en Córdoba, Urabá, en el suroeste de Antioquia y en las regiones meridionales de aquel departamento, correspondientes a los departamentos de Caldas, Quindío y Risaralda. Su objetivo territorial era la creación de una base en San Pedro de Urabá y Arboletes (norte de Urabá), en la frontera con Córdoba, región que, de hecho, permaneció bajo el control de los grupos paramilitares desde inicios de los años noventa. Esto después de la derrota del Ejército Popular de Liberación (EPL) en su nido original, en el departamento de Córdoba. De hecho, las ACCU llegaron a Urabá con el prestigio de haber "derrotado al enemigo en su territorio", pero también con el propósito de consolidarse, según sus líderes, como una organización civil contrainsurgente de ámbito nacional.

Simultáneamente, en el primer lustro de la década de los noventa, en Urabá, el Movimiento Esperanza, Paz y Libertad se consolidó en el poder institucional gracias a victorias importantes en las elecciones, posteriores al exterminio de la Unión Patriótica (UP) y a la retirada del Partido Comunista; pero, al mismo tiempo, fue establecida una alianza con el Ejército. Esa alianza coincidió con la creación de la Brigada XVII del Ejército Nacional, en 1995, que permitió duplicar el número de soldados efectivos. En las fincas bananeras, principalmente, se instalaron bases militares para combatir la disidencia del EPL y enfrentar a las FARC. Estas últimas comenzaron a actuar con virulencia en la región después de la entrega de armas del EPL. En ese momento, las ACCU programaron acciones para la toma de la "totalidad" de la región en aras de la expulsión de las FARC. El lema era reconquistar Urabá recurriendo al método macabro de la "tierra arrasada", que buscaba "vaciar" Urabá por la vía de la fuerza, de la violencia y del terror, vereda por vereda y poblado por poblado.

El afianzamiento de ese tipo de estrategia ocurrió simultáneamente con la expansión de las Cooperativas de Seguridad y Vigilancia Rural (Convivir), nacidas del Decreto 356 de 1994. Hacia 1997, surgieron en Urabá trece Convivir[2] en los

[2] Papagayo fue la Convivir más reconocida en Urabá. Hacia 1997, tres años después de su creación, empezó a percibir recursos de Chiquita Brands y de otras empresas multinacionales. Varios paramilitares extraditados han confesado que cada bananera pagaba tres centavos de dólar por cada caja de banano exportada. En 2007, se prohibió el uso de ciertas armas, como un recurso para cubrir escándalos y abusos en Urabá. A pesar de las denuncias de varias organizaciones de derechos humanos, en 1999, surgió la Asociación Papagayo, que obtuvo su permiso de funcionamiento integrando, además, varias

municipios de Turbo, Carepa, Apartadó y Chigorodó, en plena discusión sobre la inconstitucionalidad del decreto. Su origen obedecía a la necesidad de asegurar el control territorial logrado a través de una alianza entre empresarios, hacendados, Ejército y grupos paramilitares —relacionados, a su vez, con dinámicas de producción y tráfico de cocaína—.

Los grupos paramilitares, y las ACCU específicamente, no tomaron como objetivo militar a la antigua guerrilla del EPL; de hecho, establecieron una alianza con los Comandos Populares mientras las FARC fueran consideradas el enemigo que debía ser exterminado. A partir de ese consorcio, y una vez concluido el exterminio de la UP, algunas redes de lo que fuera el EPL se consolidaron en el poder político institucional, mientras que los paramilitares lideraron tanto el exterminio como el desplazamiento de poblaciones en pro de la libertad del poder económico y de los poderes regionales, libres de la interferencia de la insurgencia. Se incluye en esos poderes regionales el *narcoagro* o *narcolatifundismo*, fenómeno asociado a la expropiación directa de tierras por medio de grupos paramilitares en favor de narcotraficantes. De hecho, por vuelta de 1995, un millón de hectáreas del país habían cumplido ese propósito; trescientos mil ubicadas en el departamento de Córdoba, y 150.000 en el norte de Antioquia, incluyendo Urabá (Ramírez 1997).

Aunque grupos de autodefensa operaron en varios lugares de Colombia durante los años ochenta, intentando controlar áreas próximas a las propiedades de sus financiadores, la asociación con el narcotráfico permitió que esos grupos salieran del aislamiento y localismo. Las estructuras del tráfico, de producción, comercialización y exportación de cocaína, además de los vínculos con redes nacionales y globales de mercados ilegales y aliados políticos en todas las esferas, permitieron su letal consolidación e infiltración en la institucionalidad local, regional y nacional. En los años noventa ocurrió la transición de una estrategia de defensa del patrimonio hacia la intervención en la reconfiguración de los poderes regionales y en la consolidación del control cotidiano de los valores que configuraron esa estrategia de dominio. De este modo, las ACCU evolucionaron hacia las AUC, "organización civil contrainsurgente", oficializada en 1997. El periodo comprendido entre 1997 y 2003 fue crítico en lo que atañe al crecimiento y expansión de los diferentes frentes

cooperativas de seguridad menores. En mayo de 2001, el permiso de funcionamiento fue revocado; no obstante, ellos apelaron y en junio fueron autorizados para continuar con sus actividades durante dos años más. La licencia fue prorrogada en 2003 bajo otra denominación: Servicios Especiales de Vigilancia y Seguridad. En 2007, finalmente, la prórroga del permiso de funcionamiento fue denegada y, en noviembre de 2007, esta decisión fue ratificada (*El Tiempo* 2008b: 1-3).

de las AUC, en particular en la región Caribe, los llanos orientales, el suroccidente, occidente y el centro del país, regiones en las cuales se consolidaron estructuras armadas como los bloques Norte, Catatumbo, Centauros, Vencedores de Arauca, Calima, Pacífico, Cacique Nutibara, Capital y Central Bolívar.

Hacia 1994 se realizó la primera conferencia de las AUC, en la que fue ratificada la herencia que recibió Carlos Castaño de su hermano Fidel, asesinado ese mismo año: las ACCU como base de la nueva organización nacional contrainsurgente, con ejércitos confederados que actuaban en la región del Magdalena Medio, Santander, Cesar, Antioquia, Meta, Casanare, Cundinamarca y Putumayo. De hecho, la presencia nacional de las AUC fue inaugurada con la masacre de Mapiripán (Meta): una población de 1200 habitantes a la cual llegaron doscientos hombres armados procedentes de Apartadó y Necoclí, con el propósito de "exterminar guerrilleros y colaboradores de la guerrilla". En el marco de esa lucha territorial, entre 1997 y 1999, por ejemplo, las AUC perpetraron 550 masacres.

Los bloques Bananero y Élmer Cárdenas

En un texto de las FARC que expone el caso de Urabá, se denuncia que en 1995 hubo una "ofensiva" contra la población civil en Turbo y Apartadó ejecutada por doscientos soldados procedentes de Montería (Córdoba) y del grupo paramilitar Mocha-Cabezas. En ese mismo documento (FARC-EP 1995), se establece una relación genealógica entre los Comandos Populares y el Bloque Bananero de Urabá, que posteriormente estaría confederado en las AUC. Se afirma, según un comunicado de 1995, que los Comandos Populares habrían tomado el nombre de Frente Bananero de las Autodefensas Campesinas de Córdoba y Urabá (ACCU).

Siguiendo otras fuentes (Verdadabierta.com 2009), el Bloque Bananero surgió bajo esa denominación en 2004, meses antes de la desmovilización y entrega de armas. Previamente existían dos frentes llamados Turbo y Bananero que hicieron parte de las ACCU y, después de las AUC, bajo el comando de Carlos Castaño hasta su asesinato en 2004. La incursión de las ACCU en Urabá se hizo con la intención de avanzar hacia los municipios del Eje Bananero (Turbo, Apartadó, Carepa y Chigorodó) y de controlar el golfo de Urabá. Como parte de la operación, en diciembre de 1994 fueron distribuidos panfletos en la serranía de Abibe y Urabá con el propósito de alertar a transportadores, comerciantes y ganaderos que tuvieran algún tipo de relación con la guerrilla. El epicentro de las primeras acciones fue el municipio de Necoclí. La combinación de acciones realizadas en este municipio

dejó, en el primer trimestre de 1995, un saldo de 130 asesinatos, 122 desapariciones y alrededor de 8500 personas desplazadas (Romero 2003).

Según Verdad Abierta, en el momento de la incursión en Urabá se crearon grupos con base en una zonificación, es decir, si se trataba de áreas consolidadas, en disputa o en otras donde la guerrilla ya estaba consolidada. El primer grupo, llamado de choque, tenía la función de enfrentar la guerrilla en sus áreas. Los grupos de apoyo tenían a su cargo la defensa de las veredas ante las posibles incursiones guerrilleras. Ya los grupos de base se encargaban de labores de inteligencia en veredas y poblados. De todas maneras, el ingreso a la región se dio por zonas rurales clave de Turbo como los corregimientos de El Tres y Currulao. Posteriormente, hubo un control de las zonas rurales de Apartadó, Carepa y Chigorodó.

Ya en Turbo, surgieron dos grupos: un frente rural, que creó una base en la vereda Monteverde, dedicado a labores contraguerrilla, y otro urbano, denominado Comando de los Escorpiones, conformado por siete integrantes entre los que figuraba Éver Veloza ("H. H."). Es probable que el Comando de los Escorpiones se haya transformado en el Frente Turbo, bajo el mando del propio "H. H.", hacia 1996.[3] En esta época surgió otro grupo para ejercer dominio en el Eje Bananero. Este grupo fue comandando por el empresario y dueño de tierras Raúl Hasbún ("Pedro Bonito"). Al parecer, Vicente Castaño le encomendó la comandancia de este frente, por medio del cual serían administrados los recaudos extorsivos a comerciantes, transportadores, empresas exportadoras, multinacionales y narcotraficantes.

Al momento de la desmovilización, "H. H." se presentó como el comandante del Frente Turbo y del Bloque Bananero; mientras que Carlos Enrique Vásquez ("Cepillo"), jefe militar de Hasbún, se presentó como el comandante del Frente Arlex Hurtado. Hasbún se desmovilizó como un patrullero raso, pero posteriormente fue señalado de ser el comandante de esa estructura en las versiones de "H. H." y Salvatore Mancuso.

Según los testimonios de los jefes de esos grupos en el momento de la desmovilización, las empresas bananeras —Chiquita Brands, Banacol, Delmonte, Dole,

---

[3] Al parecer, entre marzo y abril de 1997, Éver Veloza se escondió en el Valle del Cauca luego de un atentado en su contra perpetrado por las FARC. En esa transición, Freddy Rendón Herrera ("El Alemán") asumió el grupo paramilitar durante un mes y luego Raúl Hasbún durante los siguientes tres meses. "H. H." regresó a Urabá a mediados de 1997 y creó un grupo llamado El Grueso, 120 paramilitares con sede en Nueva Colonia, corregimiento de Turbo. Ese grupo existió hasta 2000, cuando por orden de Vicente Castaño, Veloza dejó el Bloque Bananero para comandar el Bloque Calima, con actuación inicial en el Valle del Cauca (Lisperguer 2011).

PROBAN y Uniban— pagaban tres centavos de dólar a los grupos paramilitares por cada caja exportada. El pago era efectuado por intermedio de la Cooperativa de Seguridad Privada Papagayo. De cualquier forma, el control de los puertos de embarque de banano, por parte de los paramilitares, permitió también el dominio de las salidas de cocaína y la entrada de armas.

El Bloque Élmer Cárdenas, por su parte, surgió hacia 1995 en el norte de Urabá, en el Urabá chocoano y en la región del Medio y Bajo Atrato. En versiones libres, Freddy Rendón Herrera ("El Alemán") ha mencionado que él, junto con Carlos Alberto Ardila Hoyos ("Carlos Correa") y Élmer Cárdenas, eran integrantes del grupo Los Guelengues, el cual actuó contra las guerrillas de las FARC y el EPL. A finales de 1995, a partir de una reunión convocada por Carlos Castaño en Necoclí, se dieron los primeros pasos para vincularse a las ACCU. Ya como bloque, se buscó la expansión hacia el norte del Chocó, ingresando por Unguía a comienzos del 1996, para enfrentar al Frente 57 de las FARC y controlar el río Atrato y la salida hacia el Pacífico. El avance hacia el sur del departamento del Chocó se consolidó en diciembre de 1996 a partir de la incursión al municipio de Riosucio.

El comandante de este frente desde 1997, Freddy Rendón Herrera ("El Alemán"), fue uno de los colaboradores de Carlos Castaño en la época de consolidación de las ACCU; el foco inicial del bloque fue el exterminio de los frentes V, 57 y 58 de las FARC. No obstante, esta estructura es responsable por las mayores usurpaciones de tierras en Urabá. En Turbo, por ejemplo, en la vereda Pueblo Bello, 60 haciendas fueron expropiadas a la fuerza, que sumaron 3500 hectáreas en la región. En la región del Medio y Bajo Atrato, se habla de 22.000 hectáreas que fueron "recuperadas" por los paramilitares del Élmer Cárdenas. Desde la visión de sus comandantes, esas tierras fueron entregadas a los dueños legítimos. En 2006, el Bloque Élmer Cárdenas se desmovilizó en un proceso, realizado en tres fases, que abarcó 1538 integrantes (Verdadabierta.com s. f.). Por su parte, el Bloque Bananero se desmovilizó en 2004 con 452 integrantes.

Desmovilización, "bandas emergentes" y "bandas criminales"

El proceso de desmovilización de las AUC fue realizado a partir de la Ley 975 de 2005, llamada Ley de Justicia y Paz, que facilita los procesos de paz e incorporación individual y colectiva a la vida civil de miembros de grupos armados, guerrillas y autodefensas. Esta ley fue creada también para garantizar los derechos a la verdad, a la justicia y a la reparación de las víctimas, por vías administrativa (Decreto 1290 de 2008) y judicial.

En el ámbito nacional, por cuenta de este proceso, se habla de tres y medio millones de desplazados (personas expulsadas de sus regiones de origen) y trescientas mil víctimas registradas ante la Unidad de Justicia y Paz de la Fiscalía, y la desaparición forzada, el homicidio y el desplazamiento son los delitos más frecuentemente reportados. Como resultado de las "versiones libres", audiencias que buscan el esclarecimiento de la verdad por parte de los postulados a la Ley de Justicia y Paz, desde 2005 han sido exhumadas 2694 fosas comunes, que suman 3369 cuerpos que requieren ser identificados. El mayor número se encontraba en Antioquia (*Semana* 2009b: 64). Hasta diciembre de 2009, los desmovilizados que respondían por el proceso de Justicia y Paz habían confesado más de 8000 homicidios, 1095 desapariciones forzadas y 6000 delitos de diferentes tipos. Una parte de esos crímenes afectó a 32.000 víctimas. En Urabá, durante el primer semestre de 2010, se reportaron 17.000 víctimas, correspondientes a la época de consolidación del control paramilitar (1997-2005) en Urabá y parte del Chocó (*El Heraldo de Urabá* 2010: 1).

Es importante aclarar que el proceso de Justicia y Paz se ha enfocado más en los grupos paramilitares. Así, hasta el final de 2010, de los 33.000 miembros de grupos paramilitares desmovilizados, 2916 respondían ante la Justicia, en comparación con los 352 reos que pertenecían a grupos guerrilleros. De los 25 comandantes paramilitares juzgados de las casi 40 estructuras armadas de grupos paramilitares y de autodefensa registrados hasta inicios de 2010, 14 habían sido extraditados a Estados Unidos, lo que ha oscurecido los procesos de verdad, justicia y reparación.[4]

La Misión de Apoyo al Proceso de Paz de la Organización de Estados Americanos, en el octavo reporte de 2007, informó el surgimiento de 22 nuevos grupos de autodefensa en los escenarios de influencia de las AUC, con 3000 integrantes y presencia en 102 municipios y 17 departamentos. En otros reportes, se resalta el surgimiento de una tercera generación de paramilitares, organizada en 34 es-

[4] "El 13 de mayo de 2008, después de sucesivos escándalos en el proceso de paz entre el Gobierno y los grupos de autodefensas, súbitamente fueron extraditados a Estados Unidos, con cargos de narcotráfico, trece de los principales jefes paramilitares. Días antes había corrido la misma suerte Carlos Mario Jiménez Naranjo, "Macaco". Los jefes "paras" extraditados fueron: Salvatore Mancuso, Diego Murillo ("Don Berna"), Rodrigo Tovar Pupo ("Jorge 40"), Hernán Giraldo Serna, Nodier Giraldo, Ramiro "Cuco" Vanoy, Juan Carlos Sierra ("El Tuso"), Guillermo Pérez Alzate ("Pablo Sevillano"), Edwin Gómez, Diego Alberto Ruiz Arroyave, Manuel Enrique Torregrosa, Francisco Javier Zuluaga ("Gordolindo") y Eduardo Vengoechea. En Colombia quedaron, entre otros, Iván Roberto Duque ("Ernesto Báez"), Ramón Isaza, Freddy Rendón Herrera ("El Alemán") y Enrique Banquez ("Juancho Dique") (*El Espectador* 2009a: 8).

tructuras armadas en 200 municipios, integradas por 5000 miembros (Echandía 2007). En 2009, se reportaron 153 ciudades con presencia de las llamadas "bandas emergentes", cuyos objetivos militares incluían desmovilizados de las AUC, de los cuales aproximadamente 2000 fueron asesinados entre 2004 y 2009. En la mayoría de casos, esas "bandas" se han encargado del mantenimiento de los corredores de producción y embarque de cocaína. Urabá es señalada, una vez más, como uno de los focos de reclutamiento (*El Tiempo* 2009: 1-3) y epicentro de las nuevas conflagraciones.

Después de las desmovilizaciones de los bloques Élmer Cárdenas, comandado por Freddy Rendón Herrera ("El Alemán"), Calima y Bananero, y de la captura del comandante principal de los dos últimos, Éver Veloza ("H. H."), Urabá entró en un periodo de consolidación de grupos armados al servicio del narcotráfico —según testimonios de militares, paramilitares de alto rango, en las "versiones libres", y de los propios desmovilizados—. Según "El Alemán", las autodefensas —como ejércitos contrainsurgentes— se extinguieron después de la desmovilización, sin que el paramilitarismo haya llegado a su fin, principalmente por los vínculos de las estructuras armadas remanentes con el negocio de la cocaína y otras mafias alrededor de actividades agroindustriales y mineras (*El Espectador* 2009b: 1, 2, 4).

El asesinato de Carlos Castaño, en 2004, en manos de miembros de las propias AUC (esto es, antes de la desmovilización), ya había evidenciado divisiones internas en la "organización", principalmente por el control de territorios "conquistados" en todo el país; por el acceso y control de los corredores de cultivo, producción y salida de cocaína, y por las aspiraciones políticas de comandantes como Carlos Castaño o el propio Freddy Rendón, inconvenientes para otras facciones dentro de las extintas AUC. La disputa vivida en los últimos años en Urabá, después del asesinato de Castaño, involucró el bando de Daniel Rendón Herrera ("Don Mario"), el ejército de "H. H.", excomandante de los bloques Bananero y Calima de las AUC, y las bandas de Diego Murillo "Don Berna".[5] Esa "guerra" prosiguió después de la desmovilización, ocurrida entre 2004 y 2006, con las estructuras armadas remanentes.

[5] Además de ser el jefe de la "Oficina de Envigado" —organización criminal implicada en tráfico de drogas, corrupción y extorsión, en diferentes ámbitos de la vida de Medellín y Antioquia—, "Don Berna" se desempeñaba como inspector de las AUC en el proceso de desmovilización. Simultáneamente, era el comandante del Bloque Héroes de Tolová de las AUC y tuvo un papel fundamental en estructuras armadas que controlaban dinámicas relativas a la producción, procesamiento y exportación de cocaína como lo fueron los bloques Calima, Pacífico, Córdoba, Nutibara y Libertadores del Sur.

En la cotidianidad de Urabá vivida durante el trabajo de campo, que coincide con el último año del segundo mandato de Álvaro Uribe Vélez (2009-2010), y con un año electoral, se hablaba, de forma genérica, del conflicto entre grupos armados denominados "bandas criminales" (Bacrim). Según reportajes de prensa y de organizaciones de derechos humanos, las estructuras armadas de "Don Mario", hermano de "El Alemán", tenían el control parcial de Urabá, pues una guerra entre grupos estaba ocurriendo de manera silenciosa, evidente solamente por los asesinatos selectivos. Los principales protagonistas de esa guerra son, aún hoy en día, las Bacrim, identificadas como Los Urabeños, Los Paisas y Los Rastrojos, de las cuales esta última estaba intentando entrar en la región o estaba en busca de "ganar territorio" (Human Rights Watch 2012a) para enfrentar, de este modo, el poder adquirido por "Don Mario" (*El Tiempo* 2008c: 1-4)

Los Urabeños, específicamente, es un grupo que estuvo liderado por "Don Mario" antes de su captura a comienzos de 2009. Ese grupo ha usado otros nombres como Héroes de Castaño y Autodefensas Gaitanistas de Colombia; se empleó también la denominación Águilas Negras.[6] Esta "banda" opera en Urabá, Chocó y en el norte de Antioquia, y en 2011 había ampliado su área de operación a nueve departamentos y 79 municipios. En aquel momento, contaba con cerca de 1200 efectivos. Los Paisas, por su parte, son considerados herederos del paramilitar extraditado "Don Berna", con vínculos con los grupos y bloques paramilitares que controlaron Medellín y parte de Antioquia (la región oriental) durante casi una década. Según varios reportes de organizaciones de derechos humanos, para 2010, Los Paisas estaban presentes en siete departamentos y 45 municipios, incluidos varios de Urabá.

La tercera Bacrim mencionada es Los Rastrojos, brazo armado de un cartel de traficantes del norte del departamento del Valle del Cauca, aunque tenga también vínculos con Carlos Mario Jiménez ("Macaco"), paramilitar desmovilizado y extraditado que controlaba el nordeste antioqueño (*El Tiempo* 2008a: 1-3). Ese grupo armado intentó participar en el proceso de desmovilización contemplado en la Ley de Justicia y Paz, pero el gobierno consideró que ellos no eran un grupo armado ilegal, sino una organización criminal. El grupo, con 1394 miembros, opera

---

6 Según información de la Policía Nacional, las Águilas Negras no integran un único grupo o, en otras palabras, una única organización con presencia nacional; se trata de una denominación que ha sido adoptada por diversos grupos, incluidas bandas urbanas, para atemorizar y aterrorizar a la población (Human Rights Watch 2012a). En Urabá, este nombre ha sido usado indistintamente por las bandas criminales mencionadas.

en 10 departamentos y 50 municipios (Human Rights Watch 2010). En 2011, la consolidación de Los Urabeños en la región de Urabá fue ratificada mediante la presencia armada en Apartadó, Arboletes, Carepa, Chigorodó, Mutatá, Necoclí, San Pedro de Urabá y Vigía del Fuerte. Los Paisas también hacen presencia en Apartadó, mientras que Los Rastrojos tienen algunos efectivos en Turbo (Indepaz 2012a y 2012b; ODDR 2012). Vale la pena mencionar que, a nivel nacional y para el año 2011, Indepaz (2012b) habla de una presencia de Los Rastrojos en 23 departamentos y 247 municipios; Los Urabeños estarían en 18 departamentos y 211 municipios. Las Águilas Negras contarían con una presencia armada en 23 departamentos y 112 municipios, mientras que Los Paisas estarían en 14 departamentos y 103 municipios. Se presume que el Ejército Revolucionario Popular Antisubversivo de Colombia (ERPAC) tendría efectivos en 14 departamentos y 45 municipios. Otros grupos paramilitares y bandas, con diferentes denominaciones, operarían en 11 departamentos y 55 municipios del país (Indepaz 2012b).

Anexo 4
Principales aspectos contemplados en la Ley de Justicia y Paz

La Ley 975 de 2005 fue creada con el propósito de facilitar los procesos de paz y la reincorporación individual o colectiva a la vida civil de miembros de los "grupos armados al margen de la ley". Es preciso resaltar que no hay una definición que excluya del proceso a grupos guerrilleros. Sin embargo, se hace hincapié en que los grupos o individuos que se sometan a las disposiciones de la Ley de Justicia y Paz no deben haber comenzado a delinquir como consecuencia de una participación en actividades ligadas al narcotráfico. Es claro que los beneficios de esta ley han salvaguardado, casi que de una forma exclusiva, el proceso de desmovilización de las AUC en el momento más álgido de la crisis humanitaria en el país comienzos de la primera década de este siglo, con territorios sitiados por la lucha entre facciones de los propios grupos paramilitares.

Definición de víctima

Otro objetivo de la Ley de Justicia y Paz, derivado del primero que propende por la desmovilización y reintegración a la vida civil de los excombatientes, es garantizar los derechos de las víctimas a la verdad, la justicia y la reparación. En este sentido, es importante resaltar la definición de víctima, contenida en el artículo quinto, en el cual consta que víctima es "la persona que individual o colectivamente haya sufrido daños directos tales como lesiones transitorias o permanentes que ocasionen algún tipo de discapacidad física, psíquica y/o sensorial (visual y/o auditiva), sufrimiento emocional, pérdida financiera o menoscabo de sus derechos fundamentales". Tales daños tienen que ser consecuencia de acciones de los "grupos organizados al margen de la ley". Se contempla que la categoría víctima también corresponde al cónyuge, compañero o compañera permanente, y familiar en primer grado de consanguinidad cuando la persona hubiera sido muerta o estuviere desaparecida.

De igual manera, son consideradas víctimas los miembros de la Fuerza Pública que hayan sufrido lesiones transitorias o permanentes y hayan ocasionado algún tipo de discapacidad física, psíquica o sensorial (visual o auditiva), o menoscabo de sus derechos fundamentales. Lo mismo aplica al caso del cónyuge y de los familiares en primer grado de consanguinidad de la persona asesinada o desaparecida.

El artículo octavo determina que las víctimas tendrán "derecho a la reparación", lo cual comprende las acciones que propendan por la restitución, la indemnización, la rehabilitación, la satisfacción y las garantías de no repetición de las conductas. Como restitución se entienden las acciones que propendan por el retorno de la víctima a la situación previa al delito; ya la indemnización consiste en la compensación de los perjuicios causados. La rehabilitación es definida como la realización de actividades en pro de la recuperación de las víctimas que sufren traumas físicos y sicológicos como consecuencia del delito.

Se pone el relieve en que la satisfacción o compensación moral consiste en el restablecimiento de la dignidad de la víctima vía difusión de la "verdad sobre lo sucedido". Las garantías de no repetición, por su parte, comprenden la desmovilización y el desmantelamiento de los grupos armados. Uno de los parágrafos contempla la reparación simbólica, definida como toda prestación realizada a favor de las víctimas o de la comunidad en general que tienda a asegurar la preservación de la memoria histórica, la no repetición de los hechos victimizantes, la aceptación pública de los hechos, el perdón público y el restablecimiento de la dignidad de las víctimas. Como resultado de esta disposición, se creó el área de investigación de Memoria Histórica, una división de la Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación (CNRR), órgano creado por esta misma ley con una vigencia inicial prevista de ocho años.

Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación

Según la ley, la CNRR debe estar integrada por el vicepresidente de la República o su delegado, el procurador general de la nación o su delegado, el ministro del Interior y de Justicia o su delegado, el ministro de Hacienda y Crédito Público o su delegado, el defensor del pueblo, dos representantes de organizaciones de víctimas y el director de la Red de Solidaridad Social —posteriormente transformada en Acción Social—, quien desempeña la Secretaría Técnica. De igual manera, se determina que el presidente de la República debe designar como integrantes de esta comisión a cinco personalidades, dos de las cuales, al menos, deben ser mujeres. Dentro de las funciones de la CNRR están: garantizar a las víctimas su participación en procesos de esclarecimiento judicial y la realización de sus derechos; presentar un informe

público sobre las razones para el surgimiento y evolución de los grupos armados ilegales, y hacer seguimiento y verificación a los procesos de reincorporación y a la labor de las autoridades locales, a fin de garantizar la desmovilización plena de los miembros de grupos armados organizados al margen de la ley y el cabal funcionamiento de las instituciones en esos territorios. La Comisión también tiene como función recomendar los criterios para las reparaciones de que trata la Ley de Justicia y Paz, con cargo al Fondo de Reparación a las Víctimas; coordinar la actividad de las Comisiones Regionales para la Restitución de Bienes, y adelantar acciones nacionales de reconciliación que busquen impedir la reaparición de nuevos hechos de violencia que perturben la paz nacional.

Siguiendo el artículo 45, las víctimas de los "grupos armados al margen de la ley" pueden obtener reparación acudiendo al Tribunal Superior de Distrito Judicial. La restitución implica la realización de los actos que propendan por la devolución a la víctima a la situación anterior a la violación de sus derechos. Incluye el restablecimiento de la libertad, el retorno a su lugar de residencia y la devolución de sus propiedades, de ser posible. Ya la rehabilitación deberá incluir la atención médica y psicológica para las víctimas o sus parientes en primer grado de consanguinidad de conformidad con el Presupuesto del Fondo para la Reparación de las Víctimas. A su vez, se establece que las medidas de satisfacción y garantías de no repetición deben incluir la verificación de los hechos y la difusión pública y completa de la verdad judicial. Se añade que esto debe darse en la medida en que no provoque más daños innecesarios a la víctima, los testigos u otras personas, ni cree un peligro para su seguridad.

Se determina que la búsqueda de los desaparecidos o de las personas muertas y la ayuda para identificarlas y volverlas a inhumar según las tradiciones familiares y comunitarias está a cargo de la Unidad Nacional de Fiscalías para la Justicia y la Paz. La ley, mediante el artículo 49, indica que el Gobierno, siguiendo las recomendaciones de la CNRR, debe implementar un programa institucional de reparación colectiva que comprenda acciones directamente orientadas a recuperar la institucionalidad propia del Estado Social de Derecho en las zonas más afectadas por la violencia; a recuperar y promover los derechos de los ciudadanos afectados por hechos de violencia, y a reconocer y dignificar a las víctimas.

Desmovilización

En el artículo noveno se entiende por desmovilización el acto individual o colectivo de dejar las armas y abandonar el grupo armado ante la autoridad competente.

Para acogerse a los beneficios de la ley deben ser entregados los bienes producto de la actividad ilegal. El grupo debe poner a disposición del Instituto Colombiano de Bienestar Familiar la totalidad de menores de edad reclutados. El grupo debe cesar toda interferencia al libre ejercicio de los derechos políticos y libertades públicas y cualquiera otra actividad ilícita. Se resalta que el grupo que se adhiera a la desmovilización no pudo haber sido organizado para el tráfico de estupefacientes o el enriquecimiento ilícito, como se mencionó al comienzo. Por último, se exige la libertad de las personas secuestradas que se encuentren en su poder.

La Unidad Nacional de Fiscalía para la Justicia y la Paz creada por esta ley es la encargada de investigar, por conducto del fiscal delegado para el caso, con el apoyo del grupo especializado de policía judicial, las circunstancias de tiempo, modo y lugar en que se realizaron las conductas punibles; las condiciones de vida, sociales, familiares e individuales del imputado o acusado y su conducta anterior; los antecedentes judiciales y de policía, y los daños que individual o colectivamente haya causado de manera directa a las víctimas. Se contempla, de igual manera, la colaboración de los desmovilizados con la policía judicial para determinar el paradero de personas secuestradas o desaparecidas.

Versiones libres y confesión

Los miembros del "grupo armado organizado al margen de la ley" deben rendir versión libre ante el fiscal delegado asignado para el proceso de desmovilización, quien los interrogará sobre todos los hechos de que tengan conocimiento. En presencia de su defensor, manifestarán las circunstancias de tiempo, modo y lugar en que hayan participado en los hechos delictivos cometidos con ocasión de su pertenencia a estos grupos, que sean anteriores a su desmovilización y por los cuales se acogen a la Ley 975. En la misma diligencia indicarán los bienes que se entregan para la reparación a las víctimas.

La versión rendida por el desmovilizado y las demás actuaciones adelantadas en el proceso de desmovilización se ponen a disposición de la Unidad Nacional de Fiscalías de Justicia y Paz, con el fin de que el fiscal delegado y la Policía Judicial asignados al caso elaboren y desarrollen el programa metodológico para iniciar la investigación, comprobar la veracidad de la información suministrada y esclarecer esos hechos. El desmovilizado se dejará inmediatamente a disposición del magistrado que ejerza la función de control de garantías, quien dentro de las 36 horas siguientes señalará y realizará audiencia de formulación de imputación, previa solicitud del fiscal que conozca del caso. A partir de esta audiencia y dentro de los

sesenta días siguientes, la Unidad Nacional de Fiscalía para la Justicia y la Paz, con el apoyo de su grupo de Policía Judicial, realiza las labores de investigación y verificación de los hechos admitidos por el imputado, y todos aquellos de los cuales tenga conocimiento dentro del ámbito de su competencia. Finalizado el término o antes, el fiscal del caso debe solicitar al magistrado que ejerza la función de control de garantías la programación de una audiencia de formulación de cargos. En dicha audiencia, el imputado podrá aceptar los cargos presentados por la Fiscalía, como consecuencia de la versión libre o de las investigaciones en curso al momento de la desmovilización.

Dentro de la ley se contempla la alternatividad como un beneficio que consiste en la suspensión de la ejecución de la pena y su reemplazo por una pena alternativa que se concede por la contribución del beneficiario "a la consecución de la paz nacional, la colaboración con la justicia, la reparación a las víctimas y su adecuada resocialización". Así, la sala competente del Tribunal Superior de Distrito Judicial puede imponer una pena alternativa, que consiste en la privación de la libertad por un periodo mínimo de cinco años y no superior a ocho años, tasada de acuerdo con la gravedad de los delitos y su colaboración efectiva en su esclarecimiento. Para tener derecho a la pena alternativa se requiere que el beneficiario se comprometa a contribuir con su resocialización a través del trabajo, estudio o enseñanza durante el tiempo que permanezca privado de la libertad, y a promover actividades orientadas a la desmovilización del grupo al cual perteneció. Ahora, es importante destacar que en el artículo 61, se le otorga la facultad al presidente de la República de solicitar a la autoridad competente la suspensión condicional de la pena y el beneficio de la pena alternativa a favor de los miembros de los grupos armados ilegales con los cuales se llegue a acuerdos humanitarios.

Este libro es un experimento que dialoga con la propuesta de una antropografía de la violencia a partir del caso de Urabá. Evitando la enunciación descarnada del horror y algunas tendencias de la "violentología", busca dinamizar las narrativas de algunos eventos, de los momentos de los personajes y de las vivencias del investigador en el día a día. Al señalar cómo la violencia se torna matriz de las relaciones sociales, se identifica una orientación temporal denominada "presente permanente", que es constituyente de un horizonte cosmológico en esta región, considerada una de las más violentas del país hace más de cuatro décadas. Los capítulos discuten algunos principios relativos al sistema de intercambio; la caracterización étnica definida por el vínculo al origen o a la procedencia; las dinámicas relacionadas con el cambio de afiliación de los combatientes, y la diferenciación entre tierra y territorio, vinculada tanto a los estereotipos acerca de la "tierra caliente" y de las "zonas rojas" como a determinadas concepciones sobre los procesos de colonización, conquista y pacificación.

Universidad del Rosario